

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1

Class No. 150

Book No. 722371

Accession No. 110

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

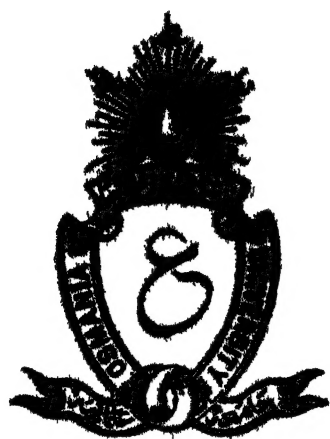
Cl. No. 150

Ac. No. 110

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped below.
An overdue charge of 0.6 P. will be charged for each day the book
is kept overtime.

[illegible]



اصول نفسیات

جلد اول



مکتبہ اسلامیہ دارالعلوم دیوبند

اصول نفسیات

جلد اول

تصنیف

ولیم جمیس

پروفیسر نفسیات اور ڈیپارٹمنٹ (امریکا)

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب لی ای

رکن شعبہ تالیف ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۳۵۵ م ۱۳۴۶ھ ۱۹۲۷ء

طبع مکتبہ اسلامیہ دارالعلوم دیوبند

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ
کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

فہرستِ مضامین

اصولِ نفسیات جلد اول (جمیں)

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر
۱	۲	۱	۲	۳
۱ تا ۱۵	بابِ اول فلسفہٴ نفسیات۔	۱۵ تا ۲۳	نفسیات کے طریقہٴ پرچہ	۲۳۰ تا ۲۳۳
۱۶ تا ۹۲	بابِ دوم وظائف و باغ۔	۲۳ تا ۲۵۹	ذہن کا تعلق دیگر اشیا کے ساتھ	۲۵۹۰ تا ۲۳۱
۹۳ تا ۱۱۵	بابِ سوم دائمی نفسیت کی بعض شرائط۔	۲۶۰ تا ۳۳۲	چشمہٴ فکر	۳۳۲ تا ۲۶۰
۱۱۶ تا ۱۴۴	بابِ چہارم عادت	۳۳۳ تا ۴۵۵	شعور ذات	۴۵۵ تا ۳۳۳
۱۴۵ تا ۱۶۴	بابِ پنجم میکائیکل نظریہ	۴۵۶ تا ۵۱۹	توجہ	۵۱۹ تا ۴۵۶ ختم
۱۶۵ تا ۲۱۱	بابِ ششم نظریہٴ مادہٴ ذہنی			

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أصول نفسیات

جلد اول
باب اول
فلسفہ نفسیات

نفسیات حیات ذہنی کا علم ہے، اور اس میں اس کے مظاہر و شرائط دونوں داخل ہیں۔ مظاہر ایسی چیزیں ہوتی ہیں جیسے احساسات خواہشیں استدالات فیصلے وغیرہ ہیں اور سطحی نظر سے دیکھا جائے تو یہ اس قدر گوناگوں اور پیچیدہ معلوم ہوتے ہیں کہ مشاہدہ کرنے والے پر ان کی ابتری و پریشانی کا نقش قائم ہو جاتا ہے۔ نفسیاتی مواد کے مرتب کرنے کا سب سے فطری اور قدیم طریقہ یہ ہے کہ پہلے جہاں تک ممکن ہو اس کا اچھی طرح اصطفا کیا جائے اور پھر اس طرح پر جتنے مختلف ذہنی مظاہر ہیں ان کو ایک سادہ و جو دینی نفس شخصی سے منسوب کر دیا جائے، اور ان کو اس کی قوتوں اور استعدادوں کے مظاہر قرار

دیا جائے۔ مثلاً نفس سے کبھی قوت حافظہ کا اظہار ہوتا ہے کبھی قوت استدلال کا کبھی ارادہ کا کبھی عقل کا کبھی اشتہا کا۔ یہ اہل مدرسہ کا نقطہ ہے جس کو عقل مام بھی تسلیم کرتی ہے۔ دوسرا طریقہ جو اس قدر واضح نہیں ہے یہ ہے کہ مختلف ذہنی واقعات میں عامل مشترک کی نہیں بلکہ عناصر مشترک کی تلاش کی جائے اور ان عناصر کی ترتیب کی مختلف اشکال سے ان کی تعمیر کی جائے اس طرح توجیہ کی جائے جس طرح سے کہ انسان مکانات کی پتھریاں، ٹیٹوں وغیرہ سے توجیہ کرتا ہے۔ جرنی میں ہر بارٹ اور انگلستان میں ہیوم جیسٹل جان اسٹوارٹ مل بین اختلافی مذاہب کے مانعہ سے ہیں۔ انھوں نے نفس یا ذہن کے فرض کئے بغیر نفسیات کو مرتب کیا ہے اور جلی و غنی ہر قسم کے غیر مربوط تصورات کو لیکر یہ ثابت کیا ہے کہ ان کے اختلاط اقراق اور تسلسل کی اشکال سے اس قسم کی چیزیں جیسے کہ یادداشتیں اور اکات جذبات ارادے ہیجانات نظریات وغیرہ ہیں انسان کے ذہن میں پیدا ہو سکتی ہیں۔ اس طریق پر انسان کی ذات یا اسکا ایفو استحضارات کا سرچشمہ یا مبداء نہیں رہتا بلکہ ان کا آخری اور سب سے پیچیدہ نتیجہ بن جاتا ہے۔

اب اگر ہم ان دونوں طریقوں میں سے کسی ایک کے مطابق بھی اپنے مظاہر کو سادہ کرنا چاہتے ہیں تو ہم کو بہت ہی جلد اپنے طریقہ کی خامیوں کا احساس ہوتا ہے مثلاً ہر جزئی وقوف مثلاً یاد کی توجیہ نقطہ نفس کے مطابق وقوف یا حافظہ کی نفسی قوتوں کے حوالے سے ہوتی ہے۔ خود ان قوتوں کو نفس کے خواص مطابق خیال کیا جاتا ہے۔ یعنی اگر حافظہ کی مثال لیں تو اس میں ایک واقعہ کے بحسنہ محفوظ رہنے کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں بیان کی جاتی کہ اس کا اسی طرح سے یاد رہنا ہماری قوت یاد کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہم اختلافیہ کی حیثیت سے اپنے ماقطہ کی ناکامیوں اور خطاؤں کی ثانوی اسباب سے توجیہ کر سکتے ہیں۔ مگر اس کی کامیابیاں چند خارجی چیزوں (جن کو کہ یاد رکھنا ہوتا ہے) اور

ہماری قوت حافظہ کے علاوہ اور کسی جزو کا وجود تسلیم کرنے پر مجبور نہیں کرتیں۔ مثلاً جب میں اپنے سند فضیلت پانے کے دن کو یاد کرتا ہوں اور اس کے تمام واقعات و جذبات کو رفتہ رفتہ موت کی غیر معین شب سے لاٹاتا ہوں تو اس عمل کی توجیہ کسی میکائیلی علت سے نہیں ہو سکتی اور نہ کوئی تحلیل اس کو سادہ یا ایسا کر سکتی ہے کہ اس کی نوعیت آخری سلمہ کے علاوہ اور کچھ معلوم ہو۔ ہم اس کے نامعلوم و پراسرار ہونے کے خلاف بغاوت کریں یا نہ کریں اگرچہ نفسیاتی مطالعہ کرنا ہے تو اس کا فرض کرنا ضروری ہے۔ ایتلا فی کتنا ہی کہے کہ تصورات موجود ہوجم کے خود کو ترتیب دے لیتے ہیں مگر پچھی روحی یہ کہتا ہے کہ ایتلا فی کو آخر میں کسی ایسی شے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جو زمانہ ماضی کو ماضی جانتی ہے اور اسکو کسی نہ کسی واقعہ سے پر کرتی ہے اب یہ شے خواہ تو دماغ ہو یا تصورات ہوں یا اختلاف ہو۔ اور جب روحی حافظہ کو ناقابل تحلیل قوت کہتا ہے تو وہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہتا کہ یہ ایتلا فی کے بیان کے اندر خود مسلم ہے ؟

یا ایں ہمہ اختلافیہ کے بیان کے اندر اس کا مسلم ہونا حقیقی واقعات کی کوئی تشفی بخش تحلیل نہیں ہے۔ کیونکہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مطلق و حذاداد قوت کل کے واقعات اور ان سے بھی زیادہ ایک گھنٹہ پہلے کے واقعات کو کیوں زیادہ اچھی طرح سے محفوظ رکھتی ہے اور پارساں کے واقعات کو کیوں اتنی اچھی طرح سے محفوظ نہیں رکھتی برعکس میں اس کے اندر بچپن کے واقعات کیوں سب سے زیادہ محفوظ ہوتے ہیں۔ ہماری اور نیکان اس کو کیوں کمزور کر دیتے ہیں ایک تجربہ کو بار بار دہرانے سے اس کے متعلق ہماری یاد کیوں قوی ہو جاتی ہے۔ بعض ادویہ کے استعمال سے بخار غشی و بھان میں کیوں ایسے واقعات کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جن کو بھول کر مدتیں گزر چکی ہیں۔ اگر ہم خود کو محض یہ کہہ کر تشفی دے لیں کہ قوت حافظہ کی قدرتی طور پر ایسی ہی ساخت ہے کہ

اس سے بھی باتیں ظاہر ہوں تو یہ توجیہ کوئی توجیہ نہ ہوگی کیونکہ خود یہ اسی قدر پیچیدہ ہوگی جتنے کہ حقیقی واقعات ہیں جن سے کہ ہم نے آغاز کیا تھا۔
 علاوہ بریں یہ مفروضہ کہ نفس ایسی پیچیدہ ساخت کی ابتدائی قوتیں رکھتا ہے
 کچھ غیر معقول و بدنام معلوم ہوتا ہے۔ ہمارا حافظہ بیدہی چیزوں کی نسبت
 قریبی چیزوں کو کیوں زیادہ آسانی سے یاد رکھتا ہے محکموں کے مقابل
 میں احلام اسی قدر جلد کیوں بھول جاتے ہیں اس قسم کی خصوصیات بالکل
 مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہیں اور ممکن ہے جو چیز ہم کو بالکل بیدہی معلوم ہوتی
 ہے وہ حقیقت میں اس کے بالکل برعکس ہو۔ پس ظاہر ہے کہ یہ قوت
 مطلق طور پر موجود نہیں ہے بلکہ بعض شرائط کے تحت عمل کرتی ہے ان شرائط
 کا دریافت کرنا محقق نفسیات کا سب سے دلچسپ کام ہے کہ

وہ نفس اور اس کی قوت حافظہ کا کتنی ہی شدت سے کیوں نہ
 مدعی ہو مگر اس کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ نفس اس قوت سے بغیر کسی اشارہ
 کے کام نہیں لیتا۔ یاد آئے سے پہلے کوئی نہ کوئی بات ایسی ضرور ہونی
 چاہیے جو میں اس کو یاد دلا دے۔ اٹکائی کہتا ہے کہ یہ ایک تصور ہوتا
 ہے جو اس شے کے ساتھ ربط و ابتلا رکھتا ہے جو یاد آتی ہے۔ اس
 سے اس واقعہ کی بھی توجیہ ہو جاتی ہے کہ جو چیزیں بار بار سانسے آتی ہیں
 وہ کیوں آسانی سے یاد رہ جاتی ہیں کیونکہ ان کے مختلف مواقع کے متعلق
 احیاء اعادہ کے لئے متعدد راستے پیدا کر دیتے ہیں۔ مگر اس سے بخارجگان
 ہیناثریم برطحا پے وغیرہ کے اثرات کی توجیہ نہیں ہوتی اور عام طور پر نفس
 اٹکائی کا بیان بھی ہماری ذہنی زندگی کے متعلق اتنا ہی پریشان کن ہے جیسا
 کہ خالص روحی کالمقورات کا یہ حجم غیر جن میں ہر ایک مطلق طور پر
 موجود ہوتا ہے اور اس کے باوجود ایک دوسرے سے ربط بھی رکھتا
 ہے اور یہ سب خود سے اپنا لاقتناہی بافتہ بنتے ہیں مثل چوسر کی زردوں
 کے ہر لحظہ تغیر کے یا گونا گوں خاکے شیشہ کے ٹکڑوں کے ہر آن گونا گوں
 رہتے ہیں۔ یہ اپنے عجیب و غریب قوانین کہاں سے حاصل کرتے ہیں اور

انہیں صورتوں میں وہ کیوں یاد آتے ہیں یہ ایک سہمہ ہے۔
 اس کے لئے ایٹلافیہ کو عالم خارجی میں نظام تجربی کو داخل کرنا چاہیے
 تقورات کا رقص ایک حد تک مظاہر کی جگہ سی ہوئی اور ناقص نقل ہوئی
 ہے۔ لیکن خفیف ترین غور سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مظاہر اس وقت
 تک ہمارے تقورات کے متاثر کرنے کی قوت نہیں رکھتے جب تک کہ
 وہ اس سے پہلے ہمارے حواس اور ہمارے دماغ کو متاثر نہ کر چکے ہوں
 کسی گزشتہ واقعہ کا محض وجود ہمارے اسے یاد رکھنے کا سبب نہیں ہو سکتا
 جب تک بچے نے اس کو دیکھا نہ ہو یا کسی طرح سے اس سے سابقہ نہ
 پڑا ہو اس وقت تک اس کو اس کے وقوع کا علم نہ ہوگا۔ پس جسم
 کے تجربات قوت حافظہ پر جو کچھ کہ ہوتا ہے اس کے ہونے کی ایک
 شرط ہوتے ہیں۔ اور واقعات پر بہت تھوڑا سا غور کرنے سے یہ ظاہر
 ہوتا ہے کہ جسم کا ایک حصہ یعنی دماغ ایسا حصہ ہے جس کے تجربات
 سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اگر دماغ اور دوسرے حصوں کے مابین
 عصبی تعلق کو منقطع کر دیا جائے تو ان حصوں کے تجربات ذہن کے لئے
 معدوم ہو جاتے ہیں۔ آنکھ اندھ سی ہو جاتی ہے کان بہرہ ہو جاتا ہے
 ہاتھوں میں حس و حرکت نہیں رہتی۔ اور اسی طرح سے اگر دماغ کو نقصان
 پہنچ جائے تو باوجود اس کے کہ اور سب حصے اپنا کام کرنے کے لئے تیار
 ہوں شعور یا تو باطل ختم ہو جاتا ہے یا اس میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ سر پر
 ضرب لگنے مرگی کی بنا پر خون کے ضائع ہو جانے سے پہلا نتیجہ مرتب
 ہو سکتا ہے۔ اور چند اونس الیکٹریکل چند ذرے ایفون یا خشیش یا کلوڈوٹھا
 یا نائٹرس آکسائیڈ گیس کی ایک لپٹ سے دوسرا نتیجہ پیدا ہونا یقینی ہے سچا رکھا
 ہڈیاں جنوں کا تغیر ذات اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ یا تو خارجی مواد دماغ
 میں گشت لگاتا ہے یا اس عضو کے اندر مرض کی بنا پر تغیرات واقع ہو جاتے
 ہیں۔ یہ واقعہ کہ دماغ ذہنی اعمال کی ایک قریبی جہانی شرط ہے اس
 زمانہ میں اس درجہ عام طور پر مسلم ہے کہ مجھے اس کی تشریح میں بہت

زیادہ وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں ہے میں صرف اس کو مسلم ماننے لیتا اور آگے چلتا ہوں۔ کتاب کا باقی کل حصہ تقریباً اس امر کا ثبوت ہو گا کہ یہ مسلمہ صحیح تھا۔

لہذا جسمانی تجربات اور خصوصاً دماغی تجربات ایسے ہیں جن کو ذہنی زندگی کی ان شرائط کے اندر جگہ دینا لازمی ہے جن کا نفسیات کو لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ردی اور انتلافی دونوں کے لئے دماغی ہونا لازمی ہے کم از کم اس حد تک کہ ان کے محبوب اصولوں کے عمل میں بعض خصوصیات ایسی ہیں جن کی توجیہ صرف اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ دماغی قوانین بھی ان کے قعین میں شریک ہوتے ہیں۔

پس ہمارا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ دماغی عضویات کی ایک مقدار کا نفسیات میں مسلم ہونا یا اس کے اندر شامل ہونا لازمی ہے۔ ایک اور طرح سے دیکھا جائے تو نفسیاتی ایک حد تک عصبی عضویاتی ہونے پر مجبور ہوتا ہے۔ یہی نہیں کہ ذہنی اعمال ایک حد تک جسمانی عمل کی بنا پر ہوتے ہیں۔ بلکہ جسمانی اعمال بعد میں بھی ذہنی اعمال کا باعث ہو سکتے ہیں۔ یہ امر کہ ایغال کا باعث ہوتے ہیں نہایت ہی شہور حقیقت ہے۔ مگر یہی مراد محض وہ افعال ہی نہیں ہیں جو عدا یا ارادہ پھنسل حرکات کی بنا پر ہوتے ہیں۔ ذہنی حالتیں اوجیہ دموئی اور ضربات قلب میں بھی تغیرات کا باعث ہوتی ہیں یا عذود و احتشائیں لطیف تر اعمال کا باعث ہو سکتی ہیں۔ اگر ان کا بھی لحاظ رکھا جائے اور ان افعال کا بھی جو کسی بعبدی زمانہ میں اس بنا پر واقع ہوتے ہیں کہ کبھی ایک قسم کی ذہنی حالت عالم وجود میں آئی تھی تو ہم یہ بات ایک عام قانون کے طور پر بیان کر سکتے ہیں کہ کوئی ذہنی تغیر ایسا نہیں ہوتا جس کے ساتھ یا جس کے بعد جسمانی تغیر نہ ہوتا ہو۔ مثلاً ان چھپے ہوئے حروف سے جو تصورات و احساسات پڑھنے والے کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں وہ صرف اس کی آنکھوں اور مخفی حرکات تکلم کا باعث نہیں ہوتے بلکہ اس کے کسی دن گفتگو یا تقریر کرنے کا بھی باعث ہوئے کسی دن اس کے بحث میں ایک جانب

مائل ہونے کا بھی موجب ہو سکتے کبھی ان کی بنا پر وہ کسی کو نصیحت بھی کر سکتا کوئی کتاب بھی پسند کر سکتا اور اگر ان حروف نے اس کے شبکیہ کو متاثر نہ کیا ہوتا تو اس سے بالکل مختلف واقعات ظہور میں آتے۔ لہذا ہماری نفسیات کے لئے ضروری ہے کہ ان حالات و شرائط کا بھی لحاظ رکھے جو ذہنی حالتوں سے مقدم ہوتے ہیں اور ان نتائج کا بھی جو ان حالات و شرائط سے پیدا ہوتے ہیں۔

مگر ایسے افعال جن کی شعوری ذہانت محرک ہوئی تھی ممکن ہے عادت کے زور سے اس قدر از خود ہو جائیں کہ بظاہر بغیر کسی قسم کے احساس کے عمل میں آجایا کریں۔ مثلاً کھڑا ہونا چلنا کوٹ کے بٹن لگانا یا کھولنا پیاؤ بجانا گفتگو کرنا غار پڑھنا۔ لیکن یہ ایسی حالت میں ہو جاتے ہوں، جب ذہن دوسری چیزوں میں مصروف ہو۔ حیوانی جبلی اعمال نیم خود حسرتی ہوتے ہیں اور بقائے نفس کے اضطرابی افعال کلیتہً از خود ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ایسے پر شعور افعال کے مشابہ ہوتے ہیں اور ان سے وہی غایتیں پوری ہوتی ہیں جن کا حیوان کا شعور دوسرے مواقع پر عمداً قصہ کرتا ہے۔ کیا اس قسم کے شین ناگرہ مقصد افعال کا مطالعہ نفسیات میں شامل ہو گا؟

عالم ذہنی کی حد فاصل یقیناً مبہم ہے۔ مگر تسانی دکھانے سے یہ بہتر ہے کہ علم اتنا ہی مبہم رہے جتنا کہ اس کا موضوع ہے اور ایسے مظاہر کو اس میں شامل کیا جائے جن سے ہم کو یہ توقع ہو کہ ان کے شامل ہونے سے اس بحث پر جو کہ ہمارے پیش نظر ہے روشنی پڑے گی۔ مجھے یقین ہے کہ یہ بات بہت جلد معلوم ہو جائے گی کہ ہم ایسا کر سکتے ہیں۔ اور ہم کو اپنے موضوع کا وسیع تقصیل کرنے میں تنگ تقصیل کرنے کی نسبت زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔ ہر علم کے نشوونما کے وقت ایک قسم کے ابہام ہی سے مضمون کو زیادہ فائدہ پہنچتا ہے۔ یہ حیثیت مجموعی موجودہ زمانہ کے بہت ہی کم نظریوں

نے اجمالی طور پر نفسیات کو ایسا حقیقی فائدہ پہنچایا ہے جیسا اسپنسر کے اس نظریے نے کہ ذہنی و جسمانی زندگی کا حاصل ایک ہی ہے اور وہ خارجی علاقے سے داخلی علاقے کا تقابلی ہے۔ اس قسم کا نظریہ بلاشبہ ابہام محض ہے مگر چونکہ اس میں اس واقعہ کا لحاظ کیا گیا ہے کہ ذہن ایسے ماحولوں میں بود باش رکھتے ہیں جو ان پر عمل کرتے ہیں اور اپنی باری سے یہ ان پر رد عمل کرتے ہیں کیونکہ (مختصر یہ ہے کہ) یہ ذہن کو اس کے تمام مقرون علاقے کے ساتھ لیتا ہے۔ اس لئے یہ قدیم عقلی نفسیات سے کہیں زیادہ مفید ہے جو روح سے اس طرح بحث کرتی تھی کہ گویا یہ ایک علیحدہ وجود ہو اور بذات خود کافی ہو اور ان باتوں کو فرض کر کے یہ اس کی نوعیت و خواص سے بحث کرتی تھی۔ اس لئے میں حیوانیات یا خالص عصبی عضویات میں جب مجھے یہ اپنی غرض کے لئے مفید معلوم ہوئے پھر دوا کر کے نئے آزادی سے کام لیتا ہوں۔ اس کے علاوہ ان علوم میں کوئی دخل نہ دوں گا بلکہ عضویاتی کے لئے چھوڑ دوں گا۔

کیا ہم اس طریق کو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں جس کے مطابق ذہنی زندگی ان ارشادات کے جو خارج سے جسم پر ہوتے ہیں اور ان ردات عمل کے مابین حامل معلوم ہوتی ہے جو جسم سے خارجی دنیا پر ہوتی ہیں۔ اس کے لئے ہم چند واقعات پر غور کرتے ہیں:

اگر میز پر کچھ لوسے کی تیلیاں بکھیر دی جائیں اور ان کے قریب مقناطیس لایا جائے تو وہ ایک خاص فاصلہ تک ہوا میں اڑ کر اس کی سطح سے چمٹ جائیں گی۔ ایک وحشی کی جب اس واقعہ پر نظر پڑتی ہے تو وہ اس کی توجیہ میں کہتا ہے کہ تیلیوں اور مقناطیس کے مابین محبت ہے۔ فرض کر دو کہ ایک کاغذ مقناطیس کے دونوں سروں پر چپکا دیا جاتا ہے اب تیلیاں اس کی سطح سے چمٹی رہیں گی اور ان کو یہ کبھی خیال نہ آئے گا کہ اس کے پہلو سے گزر کر اپنے محبوب کے ساتھ براہ راست مل جائیں۔ بانی کے ایک گھڑے کے نیچے سے نلکی کے ذریعہ بجلی اٹھاؤ تو یہ سطح پر ظاہر

ہو گئے اور ہوا میں لمبا بیٹھے۔ ان کے فعل کے متعلق شاعرانہ طور پر یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ اصل ماحول کے ساتھ لمبا لانے کے آرزو مند تھے۔ لیکن اگر تم پانی سے بھرا ہوا مرتبان گھڑے پر الٹ دو تو یہ سطح تک بلند ہونگے اور اس کی نلی کے نیچے باقی رہیں گے کیونکہ خارجی ہوا ان کو نہ لگے گی اگرچہ ان کی راہ میں ذرا سی کبھی یا پانی کے مرتبان کی سطح کے سس ہو جانے سے جس سے ان کا راستہ رک جاتا یہ آسانی کے ساتھ آزاد ہو جاتے ہاں اب اگر ہم اس قسم کے افعال سے زندہ چیزوں کے عمل کی طرف آتے ہیں تو ہمیں ایک نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔ رو میو جیولٹ پر اسی طرح عاشق ہے جس طرح تیلیاں مقناطیس پر اور اگر ان دونوں کے مابین کوئی شے مائل نہ ہو تو یہ اسی طرح سیدھا اس کی طرف جاتا ہے جس طرح تیلیاں مقناطیس کی طرف لیکن اگر رو میو اور جیولٹ کے مابین ایک دیوار کھڑی کر دی جاتی ہے تو وہ دیوار دار اپنے چہرے کو اس دیوار کے مخالف رخوں کے ساتھ چمٹائے نہیں رہتے جس طرح کہ مقناطیس اور تیلیاں کا جذبہ سے چمٹی رہتی ہیں۔ رو میو بہت جلد گھوم پھر کر یا دیوار پر چڑھ کر یا اور کسی طرح سے ایسا راستہ نکال لیتا ہے جس سے وہ جیولٹ کے لبوں کو براہ راست سس کر سکتا ہے مگر تیلیوں کا راستہ تو مقرر ہے۔ اب اگر یہ اپنے مقصود کو پہنچ جائیں تو یہ اتفاقات پر مبنی ہو گئے۔ عاشق کے لئے غایت مقررہ ہوتی ہے راستے میں غیر محدود تغیر ہو سکتے ہیں۔

فرض کرو کہ ایک زندہ میڈک اس حالت میں ہے جس میں کم ہیم نے بلبوں کو رکھا تھا یعنی پانی کے مرتبان کے نیچے۔ سانس کی دشواری سے اس میں بھی اپنے اصل ماحول کے ساتھ لمبا لانے کی آرزو پیدا ہو گئی اور وہ مختصر ترین راستہ اختیار کرے گا یعنی اوپر کو تیر آئے گا۔ لیکن اگر پانی سے بھرا ہوا مرتبان اس پر الٹ دیا جائے تو بلبوں کی طرح سے اپنی ناک ہمیشہ اس کی سمت سطح کے ساتھ اڑائے نہ رکھے گا بلکہ بے چینی کے ساتھ

اس کے آس پاس بھٹکنے کی راہ تلاش کرے گا یہاں تک کہ نیچے اتر کر اسکو اس کے کنارے کے گرد سے اپنی خواہشوں کے مقصد تک پہنچنے کا راستہ لجا لے گا۔ ہم پھر یہی دیکھتے ہیں کہ غایت مقررہ ہے اور وسائل متغیر ہیں تو

جاندار اور بیجان چیزوں کے عمل میں اس قسم کا مقابلہ کرنے سے انسان اس حقیقت تک پہنچتے ہیں کہ بیجان چیزوں میں مقاصد و غایات کا وجود نہیں ہے۔ اب لوہے یا ہوا کے سالمات سے محبت یا خواہش منسوب نہیں کی جاتی۔ اب کوئی یہ فرض نہیں کرتا کہ جن حرکات کا ان سے اظہار ہوتا ہے ان میں سے کسی کی غایت کا کوئی تصور ہی مقصد ہوتا ہے جو اس کے عمل پر شروع سے مستولی رہتا ہے اور اس کو اپنے کسی زور و قوت سے عالم وجود میں لاتا ہے۔ اس کے برعکس غایت کو ایک الفغالی نتیجہ خیال کیا جاتا ہے جس کو کوئی شے اس کے عیاب میں عالم وجود میں لے آتی ہے اور خود اس کو اپنی پیدائش میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اگر مقدم حالات و شرائط کو بدل دیا جائے تو بیجان چیزوں سے ہر بار بظاہر ایک نئی غایت کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن صاحب ذہانت وجودوں میں حالات کے تغیر سے فعلیت میں تو تغیر ہو جاتا ہے مگر غایت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہاں اس غایت کا تصور بھی ان حالات کے ساتھ ٹکڑے ٹکڑے عمل کرتا ہے جو افعال کا تعین کرتے ہیں۔

پس غایات آئندہ کے حاصل کرنے کی کوشش اور ان کے حصول کے لئے وسائل کا انتخاب منظر میں ذہنیت کے موجود ہونے کی علامت اور اس کی کسوٹی ہیں۔ اس پہچان کو ہم باشعور و سیکانیکل عمل میں امتیاز کرنے کے لئے استعمال کریں گے۔ ہم چیمپوں اور چیمروں سے کسی قسم کی ذہانت منسوب نہیں کرتے کیونکہ یہ کبھی کسی شے کی خاطر حرکت کرتے ہوئے معلوم نہیں ہوتے بلکہ ہمیشہ اسی وقت حرکت کرتے ہیں جب ان کو دھکیلا جاتا ہے اور اس وقت بھی ان سے کسی پسند کا اظہار نہیں ہوتا۔ اس لئے ہم ان کو بلا تامل بے حس کہہ دیتے

پس پھر

اسی طرح ہم اس مسئلہ کا فیصلہ کرتے ہیں جو فلسفی مسائل میں عمیق ترین ہے۔ کیا کائنات ایسی ذہانت کا مظہر ہے جو اپنی داخلی نوعیت کے اعتبار سے عقلی ہے یا یہ خالص و محض خارجی واقعہ ہے اگر اس پر غور کرتے وقت ہم اس احساس کو اپنے ذہن سے نہ نکال سکیں کہ یہ عالم مقاصد ہے اور کسی شے کے لئے موجود ہے تو ہم اس کے اندر ایک ذہانت کو جگہ دیتے ہیں اور ہم مذہب تک پہنچ جاتے ہیں اس کے برعکس اگر اس کے لالعلج تحول پر غور کرتے ہوئے محض حال کا خیال کہیں جو گویا کہ ماضی سے پھوٹ رہا ہے اور جس میں مستقبل کا کوئی لحاظ نہیں تو ہم دہریئے اور مادہ پرست بن جاتے ہیں ۶

ان طویل مباحث میں جو علمائے نفسیات نے اس مقدار ذہانت کے متعلق کی ہیں جو ادنیٰ درجہ کے دودھ پلانے والے جانوروں سے ظاہر ہوتی ہے یا اس مقدار شعور کے متعلق کی ہیں جو ریگننے والے جانوروں کے عصبی مراکز کے لئے لازمی ہے ایک ہی جانچ کام دیتی ہے۔ کیا افعال کی نوعیت ایسی ہے کہ ہم یقین کر سکیں کہ یہ اپنے نتائج کے لئے ہوتے ہیں۔ یہ نتیجہ (جیسا کہ آئندہ جگہ اکثر مقامات پر معلوم ہو گا) اصولاً حیوان کے لئے مفید ہوتا ہے اور یہ اس کے حاصل کرنے سے ان حالات میں زیادہ محفوظ ہو جاتا ہے۔ اس حد تک فعل کی ایک مقصدی نوعیت ہوتی ہے مگر اس قسم کی کورا نہ مقصدیت ممکن ہے محض ایک انفعالی تسلی کا نتیجہ ہو۔ پودوں میں کنٹونما اور ان کی حرکات اور حیوانوں میں ارتقا انہضام رطوبات وغیرہ کے واقعات سے ایسے اعمال کی لائق اد مثالیں مل جاتی ہیں جو فرد کے لئے مفید ہوتے ہیں اور ممکن ہے (اور ہم اکثر اس کو مسلم مانتے ہیں کہ) خود بخود میکائیٹکی طور پر ہوتے ہیں۔ عضویاتی مینڈک کے نخاع میں شعوری ذہانت کے موجود ہونے کا اس وقت تک یقین کے ساتھ دعویٰ نہیں کرتا جب تک وہ یہ ثابت نہیں کر لیتا کہ جو مفید نتائج بھی مشینری سے ایک خاص

بہان سے پیدا ہوتے ہیں وہ اس وقت بھی ویسے ہی رہتے ہیں جب شیئری بدل دی جاتی ہے۔ مثلاً اگر ایک بے سر مینڈک کے داہنے ٹکھنے کو ایسڈ سے متاثر کیا جائے تو داہنا پاؤں اس کو پونچھ دیگا۔ لیکن جب اس پاؤں کو کاٹ لیا جاتا ہے تو یہ اکثر اپنے بائیں پاؤں کو اس مقام پر لاتا ہے تاکہ تکلیف دہ شے کو پونچھ دے۔

فلوگر اور لیوس اس قسم کے واقعات سے مندرجہ ذیل طریق پر استدلال کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر پہلی رد عمل محض میکانیکی شیئری کا نتیجہ ہوگا اگر ایسڈ زرد حصہ داہنے پاؤں کو اس طرح سے دوڑ آتا جس طرح کہ بلبی کے دہنے سے اس بلبی والی نال چھوٹ جاتی ہے تو داہنے پاؤں کے کاٹنے سے یقیناً پونچھنے کی حرکت میں خلل واقع ہوتا۔ مگر یہ بائیں پاؤں کو حرکت نہ دینا اس کا صرف یہ نتیجہ ہونا چاہئے تھا کہ داہنی ران خلا میں حرکت کرے (جیسا کہ فی الحقیقت بعض اوقات دیکھا جاتا ہے) داہنی بلبی اگر داہنی نال بھری ہوئی نہ ہو تو بائیں نال کے چھوڑنے کی کبھی کوشش نہیں کرتی نہ کبھی کوئی بجلی کی شین اس لئے بے ناب ہوتی ہے کہ صرف شعلہ خارج کر سکتی ہے اور سینے کی مشین، اسی طرح غلافوں میں جھال نہیں لگا سکتی۔

اس کے برعکس اگر داہنا پاؤں ایسڈ کے پونچھنے کی غرض سے حرکت کرتا ہے تو اس سے زیادہ فطری کوئی بات معلوم نہیں ہوتی کہ جب اس مقصد کے پورا کرنے کے آسان ترین ذرائع ناکام ہو جاتے ہیں تو دوسرے ذرائع سے کام لیا جاتا ہے۔ ہر ناکامی جانور کو ایک ناکامی کی حالت میں چھوڑ دیتی ہوگی جس کی وجہ سے وہ ہر قسم کی نئی کوشش کرے گا اور اس کو اس وقت اطمینان ہوگا جب تک ان میں سے کسی سے خوش قسمتی سے اس کی خواہش پوری ہو جائیگی۔

اسی طرح کالٹز مینڈک کے بھری فصول اور ذہن سے شعوری ذہن کو منسوب کرتا ہے۔ اوپر ہم کہہ چکے ہیں کہ کس طرح ایک مینڈک جس کو پانی میں مقید کر دیا گیا ہو باہر نکلنے کی جگہ نکال لیگا گا لٹری کی تحقیق ہے کہ ایسے

سینڈکوں سے جن کے دماغی نصف کُرے نکال لئے جاتے ہیں اکثر اسی قسم کی ذہانت ظاہر ہوتی ہے۔ اس قسم کا سینڈک نلی سے اوپر آنے اور یہ معلوم کرنے کے لئے کہ اوپر کا راستہ شیشے کے ڈھکنے سے رُکا ہوا ہے اپنی ناک کو اس رکاوٹ سے ہی نہیں لگائے رکھیں گے یہاں تک کہ دم گھٹ کر مر جائے بلکہ اکثر اوپر آئیگا پھر نیچے اتریں گے اور اس کی ٹوٹی میں سے بھلے گا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی میکینیکی شے اس کو اوپر کی طرف نہیں دھکیل رہی ہے بلکہ اس امر کی شعوری خواہش ہے کہ جس طرح سے ہوا میں پہنچ جانا چاہئے اس سے گالٹر نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ سینڈک میں محض نصف کُرے ہی میں مراکز شعور نہیں ہیں۔ یہی نتیجہ اس نے اس واقعہ سے نکالا کہ بے دماغ مینڈک کی ایک ٹانگ اوپر کی طرف سیکر جب الٹ دیا گیا تو اگرچہ جن حرکتوں کی اس وقت ضرورت رہتی ہے وہ معمولی حالت سے بہت مختلف ہوتی ہیں مگر وہ سیدھا ہو جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عمل کو محض ہیجان ہی نہیں نہیں کرتا بلکہ انتہائی مقصد بھی متعین کرتا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ہیجان ایسی شے ضرور ہوتا ہے جو غایت کی خواہش پیدا کر دیتا ہے لہذا ایک اور نہایت عمدہ جرمن مصنف جس کا نام لیب مین ہے دماغ کی مشینری سے ذہنی عمل کی توجیہ کرنے کے خلاف اسی قسم کے لمحوں سے کھینچتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مشین سے اس وقت صحیح نتائج سیدھا ہوتے ہیں جب یہ درست ہوتی ہے اور جب یہ درست نہیں ہوتی تو غلط نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ مگر مشینوں کی حالتوں سے دونوں قسم کے نتائج لازماً قطعاً ہوتے ہیں۔ ہم گھنٹہ کو جس کی ساخت قطعی طور پر اس کی ایک رفتار متعین کر دیتی ہے سست یا تیز فرض نہیں کر سکتے اور اس کے صحیح کرنے کی ہکو لاحقہ حاصل کو شش نہیں کرتی چاہئے اگر اس کے اندر ضمیر ہوتا تو یہ اتنا ہی اچھا ہوتا جتنا کہ بہترین گھڑی کا۔ کیونکہ دونوں اہل میکینیکی قوانین کے مساوی طور پر تاج ہیں ایسے قوانین جو ان کی تہ میں عمل کرتے ہیں۔ لیکن اگر دماغ صحیح نہ ہو اور انسان بجائے اس کے کہ چار دونی آٹھ کے چار دونی دیکھنے لگے

یہ یا یہ مجھے بندرگاہ خریدنے کے لئے کوئلے کی طرف جانا چاہئے بجائے اس کے کہ مجھے کوئلہ خریدنے کے لئے بندرگاہ جانا چاہئے تو فوراً غلطی کا شعور پیدا ہو جاتا ہے۔ غلط عمل اگرچہ انھیں میکائیکی قوانین کے تابع ہے جن کے صحیح عمل تابع ہوتا ہے مگر اس کو برا کہتے ہیں کیونکہ یہ داخلی قانون کی تردید کرتا ہے وہ قانون جو اس غایت یا غصب العین کو متعین کرتا ہے جس کے لئے دماغ کو عمل کرنا چاہئے اگرچہ یہ اس کے مطابق عمل کرے یا نہ کرے؟

پہیں یہاں اس پر تو بحث کرنے کی ضرورت نہیں کہ آیا ان مصنفین نے نتائج اخذ کرنے میں اس صورت حال کے تمام مقدمات کا لحاظ رکھا ہے جس سے کہ وہ بحث کر رہے ہیں۔ ہم نے ان کے دلائل صرف یہ ظاہر کرنے کیلئے نقل کئے ہیں کہ ان سے اس اصول کی کس حد تک تائید ہوتی ہے کہ صرف ایسے افعال جو کسی غایت کیلئے کئے جاتے ہیں اور جن سے وسائل کا انتخاب ظاہر ہوتا ہے ذہن کے یقینی مظاہر کہلا سکتے ہیں؟

پس میں اس معیار شناخت کو جہاں تک فعل کا تعلق ہے اختیار کرتا ہوں اسی سے اس کتاب کے موضوع بحث کی تحدید کرتا ہوں۔ لہذا اکثر عصبی اعمال کا اس لئے ذکر نہ ہو گا کہ وہ خالص عضویاتی ہیں۔ اور نہ نظام عصبی اور آلات حس کی تشریح کو از سر نو بیان کیا جائے گا۔ متعلم کو سچ۔ مین۔ مارٹن کی کتاب بیہوش باڈی اور جی ٹی لیدی کی کتاب عضویاتی نفسیات اور تشریح و عضویات کی دیگر مشہور کتب میں معلومات کا ایک ذخیرہ ملے گا جس کو میں سبادی میں سے سمجھنا چاہئے اور اس کتاب میں مسلم ماننا چاہئے۔

۱۔ دو دھ پلانے والے جافروں کے دماغ سے واقفیت پیدا کرنا بالکل سہل ہے۔ ایک بھید کی سری لو اور ایک چھوٹی سی آری ایک نہانی ایک جافرو اور ایک چٹھی سیلو بھیزیں کسی بھی آلات فروش کے یہاں سے دستیاب ہو جائیں گی۔ اور اس کے مختلف حصوں کو یاد

دماغی نصف کروں کے اعمال و افعال چونکہ براہ راست شعور سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے ہم ان کے متعلق کچھ بیان کر چکے ہیں

(۵)

بہتیمہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کسی انسانی تشریح کی کتاب کی مدد سے طلمدہ طلمدہ کرو۔ جیسے ہولڈن صاحب کی مینول آف اناٹمی ہے یا ان خاص و ایات کے ذریعہ سے جو اس قسم کی کتابوں میں ملیں گی جیسے کہ فاسٹر اور لیٹل صاحبان کی عملی عضویات ہے یا سوریل صاحب کی تقابلی تشریح ہے

باب دوم وظائف دماغ

فرض کرو میں کسی درخت کی جڑ کاٹتا ہوں۔ اس کی شاخوں پر میرے فعل کا کوئی اثر نہیں ہوتا اس کی پتیاں ہوا میں اسی طرح لہراتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر میں کسی اپنے ہم جنس کا پاؤں کاٹتا چاہوں تو اس زیادتی کے جواب میں اس کے جسم سے فی الفور اضطراب و مدافعت کی حرکات ظاہر ہونے لگتی ہیں۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ انسان کے نظام عصبی ہوتا ہے اور درخت کے نہیں ہوتا اور نظام عصبی کا فعل یہ ہے کہ جسم کے مختلف حصوں میں باقاعدہ اتحاد عمل پیدا کرے۔ درآئندہ اعصاب پر جب کوئی متوجہ عمل کرتا ہے اب خواہ وہ اپنے عمل کے اعتبار سے اتنا شدید ہو جتنا کہ ایک کاٹنے والا کلہاڑا ہوتا ہے یا اس قدر خفیف ہو جیسی کہ ضیائی موجیں ہوتی ہیں تو یہ اس پہچان کو عصبی مراکز تک پہنچا دیتے ہیں۔ اس سے مرکوزوں میں جو ہل چل پیدا ہوتی ہے وہ وہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ برآمدہ اعصاب کے ذریعہ سے ٹھکڑے ایسی حرکات کا باعث ہوتی ہے جو حیوان اور متوجہ کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔ ان حرکات کی عام خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ حیلوں کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ یہ مضر متوجہ کو دفع کرتی اور مفید کی مدد و معاون ہوتی ہیں اور اگر ایسا ہو کہ متوجہ بطور خود مفید و مضر کچھ بھی نہ ہو بلکہ کسی ایسے بعید واقعہ کی

خبر دیتا ہو جو عملی طور پر حیوان کیلئے اہم ہو تو اس کی تمام حرکات اس واقعہ کی طرف رجوع ہوتی ہیں۔ اگر یہ خط ناک ہے تو اس کے خطرات کو دفع کرنے کی کوشش کرتی ہیں اور اگر مفید ہے تو اس کے فائدوں کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ ایک معمولی مثال کو فرض کرو میں اسٹیشن میں داخل ہوتے ہی گاڑی کی آواز سنتا ہوں مد بیٹھ جاؤ بیٹھ جاؤ گاڑی جاتی ہے تو پہلی بار تو سیرادل دھچک سے ہو کر رہ جاتا ہے اور پھر زور زور سے دھچک مارتا ہے اور میری ٹانگیں ان ہوائی امواج کے جواب میں جو میرے صمخ گوش سے ٹکراتی ہیں اپنی حرکات تیز کر دیتی ہیں۔ اگر میں دوڑتے ہوئے ٹھوکر کھا کر گر پڑتا ہوں تو گرنے کی حس ہاتھوں کو اسی سمت میں حرکت دیتی ہے جس سمت میں کہیں گرنا ہوں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ میرا جسم اچانک دھچکے کے مدد سے ایک حد تک بچ جاتا ہے۔ اگر میری آنکھ میں کوئلہ کا ذرہ گر جاتا ہے تو اس سے پوٹے جلد جلد بند ہوتے ہیں اور بہت سے آنسو ٹپکے اس کو باہر نکال دینا چاہتے ہیں تو

لیکن حسی پہنچ کے یہ تین جواب بہت سے امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ آنکھ کا بند ہونا اور آنسوؤں کا بہنا قطعاً غیر ارادی طور پر ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حرکات قلب کی لے قاعدگی بھی غیر ارادی ہے۔ اس قسم کے غیر ارادی حرکات کو اضطراری افعال کہتے ہیں۔ ہاتھوں کی حرکت جو گرنے کے مدد کو روکنا چاہتی ہے اس کو بھی اضطراری کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ اس قدر جلد ہوتی ہے کہ انسان اتنی دیر میں ارادہ نہیں کر سکتا۔ مگر بہر حال یہ مذکورہ حرکت سے کم از خود ہوتی ہے۔ کیونکہ انسان کوشش سے اس کو نسبتاً زیادہ اچھی طرح پر کرنا سیکھ سکتا ہے اور اگر کوشش کرے تو قطعاً ترک بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسے افعال جن میں جبلت و ارادہ کا مساوی دخل ہوتا ہے ان کو نیم اضطراری کہا گیا ہے۔ برخلاف اس کے ریل کی طرف دوڑنے کا جو فعل ہے اس میں کوئی جلی عنصر نہیں پایا جاتا یہ محض تربیت کا نتیجہ ہے۔ اس سے پہلے حصول غایت کا شعور اور ارادہ

کا ایک قرآن واقع ہوتا ہے صرف یہ فعل ارادی ہے۔ اس طرح سے حیوان کے اضطرابی اور ارادی افعال باہم ملجاتے ہیں کیونکہ ان کے مابین ایسے افعال کی کڑیاں ہوتی ہیں جو اکثر از خود ہوتے ہیں لیکن جن کو شعور ارادی سے متغیر بھی کیا جاسکتا ہے۔

ایک خارجی مشاہدہ کرنے والا جو اس شعور کا ادراک کرنے سے قاصر ہو جو ان افعال کے ساتھ ہوتا ہے وہ تو شاید ان افعال میں جو از خود ہوتے اور ان میں جن کے ساتھ ارادہ ہوتا ہے، امتیاز کرنے سے قاصر رہے۔ لیکن اگر ذہن کی موجودگی کا معیار یہ ہو کہ ایک مفروضہ غایت کے حصول کیلئے صحیح ذرائع استعمال کئے جائیں تو سب افعال کے اندر ذہانت نظر آئی کیونکہ صحت و سوز و نیت ان سب کی خصوصیت ہوتی ہے۔ یہ واقعہ عصبی اعمال اور شعور کے تعلق کے متعلق دو مخالف نظریوں کا باعث ہوا ہے بعض مصنفین نے تو یہ دیکھ کر کہ اعلیٰ درجہ کے ارادی افعال کے لئے احساس کی رہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ادنیٰ ترین اضطرابی افعال کے ساتھ کوئی اس قسم کا احساس ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ احساس ایسا ہوتا ہو جس کا ہم کو شعور نہ ہوتا ہو۔ بعضوں نے یہ دیکھ کر کہ اضطرابی اور نیم از خود حرکات اپنی سوز و نیت کے باوجود کامل بے شعوری کی حالت میں ہو سکتی ہیں مخالف نتیجہ نکالے ہیں اور اس بات کے مدعی ہیں کہ ارادی افعال کی ارادیت بھی کچھ اس واقعہ پر مبنی نہیں ہوتی کہ ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان مصنفوں کے نزدیک یہ خالص اور محض عضوی میکینیک کا نتیجہ ہیں۔ آئندہ عنقریب کسی باب میں ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹیں گے۔ اب ہم کو دماغ کا ذرا غور سے مطالعہ کر لینا چاہئے اور اس پر توجہ کرنی چاہئے کہ کس طرح اس کی حالتیں ذہنی حالتوں کا باعث ہو سکتی ہیں؟

مینڈک کے عصبی دماغ کی باریک تشریح اور تفصیلی عضویات دونوں اسی پٹ مرکز کے کارنامے ہیں بلکہ گزشتہ بیس ہی سال (جن کا آغاز

سینرٹ سے ہوتا ہے) کا نتیجہ ہیں۔ بہت سے امور ہنوز

تاریکی میں پڑے ہوئے ہیں اور ان کا کوئی تصفیہ نہیں ہوا۔ لیکن اس عضو کے عام تعقل کے متعلق اتفاق ہو گیا ہے جس کے متعلق خیال ہے کہ یہ باقی رہیگا۔ اور اس سے ایک نہایت ہی قوی اندازہ اس امر کے متعلق ہوتا ہے کہ دماغی اور ذہنی اعمال کس طرح ایک دوسرے کے ساتھ چلتے ہیں۔

اس موضوع کی تحقیق کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہو گا کہ کسی ادنیٰ جانور مثلاً سینڈک کو لیا جائے۔ اور تقطیع کر کے اس کے مختلف عصبی مرکروں کے افعال کا مطالعہ کیا جائے سینڈک کے عصبی



مرکروں کا نقشہ ذیل میں دیا گیا ہے اس لئے اس کی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔

پہلے میں یہ بیان کروں گا کہ مختلف سینڈکوں

کی اس وقت کیا حالت ہوتی ہے جب دماغ

کے اگلے حصے معمولی طالب علمانہ طریق

پر بحال کیے جاتے ہیں، یعنی عمل کے خالص

رکھنے کا کوئی بہت زیادہ اہتمام نہیں کیا

جاتا۔ اس طرح پر ہم مختلف مرکروں کے

اعمال کے متعلق ایک نہایت ہی سادہ تعقل

تک پہنچ جاتے ہیں جس کے اندر نصف

کروں اور زیرین خصوص کا تقابل انتہائی امتیاز کے ساتھ نمایاں ہے۔ اس

واضح تعقل کے عصبی فوائد جو نئے کیونکہ یہ اکثر بہت مفید ہوتا ہے کہ آغاز

نہایت سادہ نظر لے کر کیا جائے اور بعد میں اس کی صحت کرنی جائے آئندہ

چیکر معلوم ہو گا کہ ہم اپنے ابتدائی نظریہ کو سینڈکوں اور پرندوں کے اختیاز اور حال کے

کتوں بندروں اور انسان کے مشابہات کے نتائج کچھ نہ کچھ نرم کرنا پڑے گا۔

مگر یہ ہم پر شروع ہی سے بعض اساسی تصورات و امتیازات کو واضح کر دیگا

ہر جن کا بصورت دیگر ہم کو اس وضاحت کے ساتھ علم نہ ہو سکتا (جن میں سے کسی

کو بھی بعد کی کمال تحقیقات غلط نہ ٹھہرا سکیں۔)

تصویر نمبر ۱۔ دماغی سہارے میں ب
سربراہی دماغی سہارے میں ب
راس النخاع

اگر ہم مینڈک کے نظام عصبی کو محض نخاع تک محدود کر دیں یعنی کھوپڑی کے قاعدہ کے عقب میں نخاع اور اس انجماع کے مابین شکاف دیں جس سے نخاع کا باقی تمام جسم سے فلتق منقطع ہو جائیگا تو مینڈک زندہ تو رہیگا لیکن اس کے افعال میں خالص قسم کا فرق ہوگا۔ یہ سانس لینا ٹھکانا ترک کر دیتا ہے اور معمولی مینڈکوں کی طرح اگلے پاؤں پر نہیں بیٹھتا بلکہ پیٹ کے بل پڑ جاتا ہے اگرچہ اس کے پچھلے پاؤں حسب معمول مڑے رہتے ہیں اور اگر کھینچ بھی لیا جائے تو اپنی حالت پر آ جاتے ہیں اگر اس کو الٹ دیا جاتا ہے تو یہ الٹا پڑ رہتا ہے اور معمولی مینڈک کی طرح سیدھا نہیں ہوتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اور آواز ایک قلم موقوف ہو گئی ہیں۔ اگر ہم اسے ناک کے بل لٹکا کر اس کی جلد کے مختلف حصوں پر تیزاب لگاتے ہیں تو یہ خاص قسم کی مدافعت حرکات کرتا ہے جن کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس کو پوچھنے سے بچا جائے اگر اس کے سینہ کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو اس کے اگلے پاؤں اس کو نہایت شدت کے ساتھ ملتے ہیں۔ اگر ہم اس کے بازو کی خارجی طرف تیزاب لگاتے ہیں تو اسی طرف کا پچھلا پاؤں براہ راست اٹھتا ہے اور اس کو پوچھ دیتا ہے۔ اگر کھٹنے کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو وہ اس کو پاؤں کی اٹنی طرف سے پوچھتا ہے۔ اگر پاؤں کو کاٹ دیا جاتا ہے تو ٹانگ کا باقی حصہ ہی لا حاصل حرکات کرتا ہے اور اس کے بعد اکثر مینڈکوں میں دیکھا گیا ہے کہ ٹھوڑی دیر کے لئے بالکل بے حرکت ہو جاتے ہیں گویا کہ کچھ سوچتے ہیں اور اس کے بعد مقابل کے سالم پیر کو ہر سمت تمام تیزاب زدہ مقام پر لاتے ہیں۔

بامقصد ہونے کے بعد ان حرکات کی جو خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں ہے وہ ان کی صحت ہے۔ مناسب پہچان کے بعد مختلف مینڈکوں کی ان حرکات کے مابین اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ اپنی مشین ہی باقاعدگی میں کو دینے والے ہوسے کے مشابہ ہوتی ہیں جس کی جب رسی کھینچ دیکائی ہے تو اس کی ٹانگیں لازمی طور پر حرکت کرتی ہیں۔ لہذا مینڈک کے نخاع میں غلایا اور ریشوں کا ایسا نظام ہوتا ہے جو جلد ہی پہچانات کو حرکات میں منتقل کر دیتا

ہے۔ اس کو ہم اس جانور کی حرکات مدافعت کا مرکز کہہ سکتے ہیں۔ ہم اس سے بھی زیادہ تحقیق کر سکتے ہیں یعنی نخاع کو مختلف مقامات سے کاٹ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اس کے مختلف ٹکڑے سے بھی سر باز اور ٹانگوں کی حرکات کیلئے بالترتیب مستقل آلے ہوتے ہیں۔ اس کے جس ٹکڑے سے بازو کا تعلق ہوتا ہے وہ نر مینڈکوں میں جفت ہونے کے موسم میں سب سے زیادہ تیز ہوتا ہے اس قسم کے مینڈکوں کے جب چھاتی اور کمر کے علاوہ اور باقی تمام اعصاب کاٹ لئے جاتے ہیں تو بھی یہ فاعلانہ طور پر اس انجلی سے چمٹ جاتا ہے جو اس کی پشت اور چھاتی کے مابین لائی جاتی ہے اور دیر تک چمٹا رہتا ہے؛ دیگر حیوانات کے نخاع میں اسی کے مماثل قوتیں ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ انسان میں بھی یہ مدافعت کی حرکات کرتا ہے۔ جب مفلوجوں کے فالج زدہ پاؤں میں گدگدی کی جاتی ہے تو یہ اپنا پیر کھینچ لیتے ہیں۔ رابن نے ایک مجرم کے قتل کے ایک گھنٹہ کے بعد اس کے سینہ پر گدگد اگر یہ مشاہدہ کیا کہ اس کے بازو اور ہاتھ گدگدی کے مقام کی طرف حرکت کرتے ہیں۔ دودھ پلانے والے جانوروں کا نخاع اور جوائی ذرا گھٹا دیتا ہے جن کا گالز اور دیگر اہل فن نے نہایت قابیلیت کے ساتھ مطالعہ کیا ہے ان کے متعلق گفتگو کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے؛

اگر ایک اور مینڈک کے بصری فصوص کے عقب میں اسطرح سے شگاف دیا جائے کہ وسیع اور راس نخاع نخاع کے ساتھ وابستہ رہیں تو جو حرکات اوپر مشاہدہ کر آئے ہیں ان پر نکلنے سانس لینے ریگنے اور کمزوری سے کودنے اور تیرنے کی حرکتوں کا اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ اور اضطرابی حرکتیں بھی ہوتی ہیں جب اس کو الٹا کر دیا جاتا ہے تو وہ فوراً سیدھا ہو جاتا ہے۔ اگر اسکو

لے یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ بالعموم یہ شگاف مہلک ثابت ہوتا ہے مگر میں صرف ان شاذ صورتوں کا حوالہ ہے جن میں مینڈک زندہ رہ جاتا ہے۔

کسی ایسے پتے پیالے میں رکھا جائے جو پانی پر تیرتا ہو اور پھر اس کو گھمایا جائے تو وہ گھومنے کے جواب میں پہلے تو اپنے سر کو موڑتا ہے اور پھر اپنے کل جسم کے ساتھ اس گردش کی مخالف سمت میں گھومتا ہے۔ اگر اس کے سہارے کو اس طرح سے بدل دیا جائے کہ اس کا سر نیچے کو ہو جائے تو وہ اس کو اوپر کو کر لیتا ہے۔ اگر اوپر کی طرف کیا جائے تو وہ نیچے کی طرف کر لیتا ہے اگر دائیں طرف کیا جائے تو بائیں طرف کر لیتا ہے وغیرہ مگر اس کی ردائیں عمل سر کی اس حرکتوں سے تجاوز نہیں کتیں۔ وہ ان مینڈکوں کی طرح جن کے سر پر موج دہو تے ہیں تختہ کے نیچے کر لینے سے اس کے اوپر نہیں چڑھتا بلکہ اس پر سے زمین کی طرف پھسل آتا ہے۔

اگر کسی اور مینڈک کو لیکر شکاف سر پر اور فصوص بصری کے مابین لگایا جائے تو حرکت خشکی اور پانی دونوں میں بالکل معمول کے مطابق رہتی ہے اور ان اضطراری حرکات کے علاوہ جن کا ظہور ادنیٰ مرکزوں سے ہو چکا ہے وہ جب اس کے بازو کے نیچے چلک لیجاتی ہے تو باقاعدہ ٹراتا ہے۔ وہ گردش وغیرہ کی اپنے سر کی حرکت سے تلافی کر لیتا ہے اور اگر اس کو الٹ دیا جائے تو سیدھا ہو جاتا ہے۔ مگر تختہ کو اگر جھکایا جائے تو یہ اب بھی اس پر سے گر پڑتا ہے۔ چونکہ معمولی عمل سے اس کے بصری اعصاب ناکارہ ہو جاتے ہیں اس لئے یہ کتنا مشکل ہے کہ آیا وہ ان رکاوٹوں سے جو اس کے راستہ میں حائل کی جائیں چھٹکائیے نہیں پڑیں؟

لیکن جب مینڈک کے صرف دماغی نصف کرے علیحدہ کئے جاتے ہیں یعنی سر پر اور نصف کرے کے مابین شکاف لگایا جاتا ہے۔ اس سے نصف کرے باقی جسم سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور سر پر پانی رہ جاتا ہے تو ایسے آدمی کو جسے شق انہو اس پر کسی خلاف معمول بات کا شبہ ہونا مشکل ہے۔ صرف یہی نہیں کہ صحیح مہیچ کے ذریعہ اس سے تمام مذکورہ بالا افعال کرائے جاسکتے ہیں بلکہ اس کی نظر اس کی رہنمائی کرتی ہے یعنی اگر اس کے اور روشنی کے مابین کوئی رکاوٹ حائل کر دی جائے اور اس کو آگے بڑھنے پر

مجبور کیا جائے تو یہ یا تو اس پر سے کود جاتا ہے یا اس سے بچ کر نکل جاتا ہے
 موسم ہر اس سے جلدت جسمی کا بھی اظہار ہوتا ہے اور اپنی جس کے زوائد میں
 امتیاز کر سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ صحیح و سالم مینڈک میں اور اس میں
 اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ بہت مشتاق شخص یہ شناخت کر سکتا ہے کہ اس
 میں کچھ کمی ہے۔ لیکن غیر مشتاق شخص کو بھی یہ بات صاف طور پر معلوم ہوگی
 کہ از خود اس سے کوئی حرکت نہیں ہوتی۔ یعنی جب تک کوئی بھیج حسی عمل
 نہ کرے تو یہ حرکت نہیں کرتا۔ تیرتے وقت جو مسلسل حرکت کرتا ہے تو اس
 کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ پانی اس کی جلد سے سس کرتا ہے۔ اگر پانی میں کوئی
 ایسی شے اس کے ہاتھ آ جائے جس کو یہ پکڑ سکے تو یہ حرکتیں فوراً رک جاتی
 ہیں۔ یہ ایک حسی بھیج ہوتا ہے جس کی طرف پاؤں اضطراب حرکت کرتے
 ہیں اور جس پر یہ جانور بیٹھا رہتا ہے۔ اس سے بھوک کی علامات ظاہر
 نہیں ہوتیں۔ اگر کبھی اس کی ناک پر سے بھی گزر جائے تو یہ اسے ٹپ
 نہیں کرتا۔ خوف بھی اس سے رخصت ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی
 حالت ایک بہت ہی پچسہ دشین کی سی ہوتی ہے۔ اس کے جتنے
 افعال ہوتے ہیں اپنی حفاظت کے لئے ہوتے ہیں لیکن دشین ہی کی طرح
 سے ہوتے ہیں اس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں کوئی ایسا عنصر نہیں ہوتا
 جس کا اندازہ نہ کیا جاسکے۔ صحیح حسی بھیج کے ذریعہ سے ہم اس سے
 بالکل اسی طرح یقینی جواب حاصل کر سکتے ہیں جس طرح ارگن بجانے والا
 ایک کرٹی کو بھیج کر کوئی خاص سُر نکال سکتا ہے؛

اب اگر ہم مراکز اسفل پر داعی نصف کروں گا بھی اضافہ کر دیتے
 ہیں بہ الفاظ دیگر یوں کہو کہ صحیح و سالم جانور کو اپنے تجربات کا مونی بناتے
 ہیں تو حالت بالکل دیگر گوں ہو جاتی ہے جارا مینڈک اب یہی نہیں کہ
 موجودہ حسی بھیج پر قرار واقعی عمل کرتا ہے بلکہ اس سے طویل اور پچسہ
 حرکات کا سلسلہ خود بخود ہی ظاہر ہوتا ہے گویا اس کے لئے کوئی ایسی شے
 محرک ہوتی ہے جس کو ہم اپنے اندر تصور کہتے ہیں۔ خارجی بھیج کے

ہمارے میں اس کی ردات عمل کا اندازہ بھی بدل جاتا ہے جب اس کو چھوتے ہیں تو بجائے اس کے کہ یہ بے سر کے مینڈک کی طرح مدافضان حرکات کرتے یا بے نصف کرے والے مینڈک کی طرح ایک آدھ جست کرے یہ چھوٹنے کی مختلف و متواتر کوشش کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت متعلم عضویات کا ہاتھ ہی نہیں بلکہ خوف کا خیال بھی عمل کر رہا ہے جس کی طرف اس کا ذہن منتقل ہو رہا ہے۔ جب اس کو بھوک کا احساس ہوتا ہے تو یہ کپڑوں کو ٹوٹوں مچھلیوں یا چھوٹے مینڈکوں کی تلاش کرتا ہے اور اس کا طرز عمل مختلف نوع کے شکار کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ اس متعلم عضویات کے لئے نغمہ پرچھنے ٹھہرنے تیرنے کی حرکات اپنی منشا کے مطابق نہیں کر سکتا۔ اس کا عمل اب اندازہ اور قیاس کی حدود سے باہر ہو گیا ہے۔ اب ہم اس کے متعلق صحیح طور پر پیشین گوئی نہیں کر سکتے اس وقت بچ نکلنے کی کوشش اس کی غالب رو عمل ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ وہ کچھ ادر کرے۔ ممکن ہے کہ وہ ہمارے ہاتھ میں پھول کر بالکل ساکت و صامت ہو جائے۔

اس قسم کے مظاہر کا عموماً مشاہدہ ہوتا ہے اور اس قسم کے اثرات قدرۃ انسان پر ہوتے ہیں۔ اس سے چند عام نتائج قطعی طور پر مرتب ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے کہ تمام مرکزوں کے افعال میں ایک ہی عضلات استعمال ہوتے ہیں۔ جب ایک بغیر دماغ کا مینڈک اپنی پچھلی ٹانگ سے تیزاب پونچھ دیتا ہے تو وہ ٹانگ کے ان تمام عضلات سے کام لیتا ہے جو ایک مینڈک پورے اس انجم اور دماغ کے ساتھ اس وقت کام میں لاتا ہے جب وہ اپنے سے سیدھا ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں حالتوں میں ایسے انقباضات مختلف طریق پر ترکیب آتے ہیں جس کی وجہ سے نتائج میں بہت بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ نتیجہ ہم کو قطعاً دکھانا چاہئے کہ نفع میں خلایا اور ریشوں کا ایسا نظام ہے جس سے مینڈک پونچھتا ہے، اور اس انجم میں ایسا ہے جس

سے وہ ہلتا ہے وغیرہ اسی طرح سر میں ایسے خلعے اور ریشے ہوتے ہیں جن سے کہ وہ رکاوٹوں کو دیکھ کر کودتا ہے اور جسم کا حرکت کی حالت میں توازن قائم رکھتا ہے۔ اور قصوں میں ایسا نظام ہے جن سے کہ یہ بھیجے کی طرف ہٹتا ہے علیٰ ہذا اب نصف کروں کے لئے حرکت کی کوئی قسم تو باقی نہیں رہی کیونکہ یہ تو مذکورہ بالا اعضاء کر لیتے ہیں۔ اس لئے ان کا کام یہ ہے کہ اس موقع اور محل کا تعین کریں جس پر کہ ایک خاص حرکت کو ہوتا چاہیئے جس سے کہ بھیج کا عمل کم حکمی اور شین بنا ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان کے واسطے ہم کو کسی ایسے نظام کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جب نصف کروں سے پوچھنے کا حکم آ جاتا ہے تو ایک رو و خنای میں براہ راست پوچھنے والے نظام کی طرف جاتی ہے اور اس کو بہ حیثیت مجموعی بھیج کر دیتی ہے۔ اسی طرح جب بھیج دسالم مینڈک کو دنا چاہتا ہے تو نصف کروں سے اس کو صرف اتنی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ سر میں یا اور کہیں کدالنے والے مرکز کو بھیج کر دیں اور باقی عمل کا سر پر اپنے آپ انتظام کر لے گا۔ (۳۱) کا مثال بالکل ایسی ہی ہے کہ ایک جنرل کرنل کو کسی خاص حرکت کا حکم دیتا ہے لیکن یہ نہیں بتاتا کہ یہ حرکت کیونکر ہوگی؟ پس ایک ہی عضلہ بار بار مختلف مداح میں نظر آتا ہے ہر درجہ میں اس کا عمل اور عضلات کے ساتھ مختلف طور پر ترکیب پایا ہے، جو اس کے ساتھ مل کر ایک خاص قسم کی منتظم حرکت کرتے ہیں۔ ہر درجہ پر حرکت کسی نہ کسی حسی بھیج کی بنا پر واقع ہوتی ہے مثلاً خنای میں صرف جلد حرکات کا باعث ہوتی ہے بصری خصوص کے بالائی حصوں میں آنکھوں کا اضافہ ہو جاتا ہے سر میں نیم دائری نالیوں کے عمل کا۔ اس کے برخلاف جو بھیج نصف کروں کو بھیج کرتا ہے ابتدائی حسی کا بھیج نہیں ہر تلب بلکہ حسوں کا ایسا مجموعہ ہوتا ہے جن سے متعین قسم کی اشیاء معرفات بنتے ہیں۔ معمولی بے نصف کروں کا مینڈک نہ تو شکار کی تلاش کرتا ہے اور نہ اپنے دشمنوں سے بھاگتا ہے۔ یہ بروات عمل جو پیچیدہ حالات کی بنا پر ہوتے ہیں اور جن کو ہم انعطاری نہیں بلکہ جلی کہتے ہیں اس جا نور میں بھی دماغ کے اعلیٰ ترین

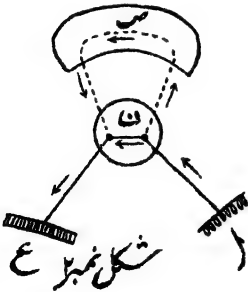
فصوص کے تابع ہوتے ہیں جو جانور مینڈک سے بلند مرتبہ ہیں ان میں تو اور بھی ایسا ہونا چاہئے ؟
اگر مینڈک کے بجائے کبوتر لیں اور اس کے نصف کرے اسطرح پر نکال لیں جس طرح پر درس گاہ میں طلبہ کے مشاہدہ کے لئے علمہ کے جاتے ہیں اور اس کی حالت کا مطالعہ کریں تو اس سے بھی بالکل ایسے ہی نتائج مرتب ہوتے ہیں جیسے کہ مینڈک سے ہوئے تھے۔ یہ بے دماغ پرندہ تمام وہ حرکتیں کر سکتا جو فطرۃً اس سے ہوتی ہیں مگر شرط یہ ہے کہ اس کو ان کے لئے خاص طور پر متہیج کرنا پڑتا ہے۔ محض اندرونی تحریکات ناکافی ہوتی ہیں۔ اور اگر اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو یہ اپنا بیشتر وقت اسطرح سے صرف کر دیتا ہے کہ زمین پر دبکا ہوتا ہے گردن مونڈھوں میں چھپی ہوتی ہوتی ہے گویا کہ سوتا ہے ؟

نصف کرول کا ان تمام واقعات پر جب ہم غور کرتے ہیں تو ان سے کچھ عام تصور اس قسم کا تعقل ہوتا ہے۔ مراکز اسفل محض موجودہ حسی مہجانات پر عمل کرتے ہیں۔ نصف کرے اور اکانت و ملحوظات

پر عمل کرتے ہیں۔ ان کو جو حسیں ہوتی ہیں وہ محض ملحوظات کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں لیکن ملحوظات کیا ہوتے ہیں کیا یہ ایسی حسوں کی توقعات نہیں ہوتے جو عمل پر موقوف ہوتی ہیں۔ یعنی اگر ایک طرح کا عمل ہو گا تو ایک طرح کی حس ہوگی اور دوسری طرح کا عمل ہو گا تو دوسری طرح کی حس ہوگی۔ اگر میں سانپ کو دیکھ کر یہ خیال کر کے ایک طرف کو ہو جاتا ہوں کہ یہ ایک خطرناک جانور ہے تو میرے تخیل کے ذہنی اجزاء کم و بیش واضح طور پر یہ ہوتے ہیں۔ سانپ میری جانب حرکت کرتا ہے۔ میری ٹانگ میں یک لخت درد ہوتا۔ مجھ پر خوف کی حالت طاری ہوتی ہے۔ ٹانگ درم کر آتی ہے۔ میرا جسم بے حس ہو جاتا ہے اور مجھے ہریان ہو تا ہے۔ میں مرجاتا ہوں وغیرہ۔ یہ گویا کہ ان واقعات کے ذہنی تشاالات آرہے ہیں جن کو میں اپنے میں محسوس کر چکا ہوں یا دوسروں میں دیکھ چکا ہوں مختصر یہ کہ بعید ہی حسیں ہوتی

ہیں۔ اور نصف کروں والے اور بغیر نصف کروں کے جانور میں سب سے اہم فرق یہ ہے کہ مسلم جانور کے افعال تو غیر موجود و معروضات کے مطابق ہوتے ہیں اور بغیر نصف کروں والے جانور کے افعال صرف موجود و معروضات کے مطابق ہوتے ہیں لہذا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جانور کی اصل جگہ نصف کرے ہیں۔ تجربہ ماضی کے اثرات کسی نہ کسی طرح سے ان میں جمع ہوتے ہیں۔ اور جب مہیج عمل کرتا ہے تو یہ کسی نہ کسی طرح سے تازہ ہو جاتے ہیں اس طرح سے پہلے تو بعیدی منافع و مفاد کے استحضارات ہونگے اور پھر ان سے مضر توں سے محفوظ رہنے اور منافع کے حاصل کرنے کے لئے مناسب حرکی جہت میں متوجہ جاتا ہوگا۔ اگر عصبی متوجہ کو برقی رو سے تشبیہ دیں تو نظام عصبی جو شکل ذیل میں ہے اور نصف کروں کے نیچے واقع ہے اس کو ہم ایک سیدھے راستہ کے مشابہ کہہ سکیں گے۔ آلات حس سے عضلات کی طرف ان کے خط پر سے سیدھا راستہ جاتا ہے۔ نصف کرہ میں ایک دوسرا اور طویل راستہ قائم کرنا ہے جس سے متوجہات ایسی حالت میں گزر سکتے ہیں جس حالت میں کئی جہ سے اصل راستہ استعمال نہیں ہوتا۔

جیناچہ گرمی کے دنوں میں جب ایک تھکا ماندہ مسافر اپنے آپ کو میل کے درخت کے نیچے ڈال دیتا ہے تو خوشگوار آرام اور ٹھنڈک کے حس جو براہ راست آئینے ان کی تحریک لازمی طور پر عضلات کے کامل پھیلنے کے لئے جائیگی۔ مگر چونکہ دوسرا راستہ کھلا ہوتا ہے اس لئے متوجہ کا کچھ حصہ اس طرف کو بہہ جاتا ہے اور گٹھیا اور زکام کے اندیشوں کو یاد دلاتا ہے جو حس کے تقاضوں پر غالب آتے ہیں اور اس کو اٹھنے اور ایسی جگہ جانے پر آمادہ کرتے ہیں جہاں کہ وہ بلا کسی اندیشہ کے آرام لے سکے۔



آئندہ چل کر یہ بیان کریں گے کہ نصف کروں کے راستے کو کیونکر اس قسم کے حافظوں کا خزانہ سمجھ سکتے ہیں فی الحال میں اس کے خزانہ ہونے کے متعلق چند نتائج بیان کرتا ہوں:

اول یہ کہ اس کے بغیر نہ تو کوئی حیوان سوچ سکتا ہے نہ تامل کر سکتا ہے نہ متوی کر سکتا ہے نہ عہدگی سے ایک محرک کو دوسرے کے مقابل میں تول سکتا ہے نہ مقابلہ و موازنہ کر سکتا ہے۔ اس لئے جس جانور کے نصف کرے نہوں اس کیلئے سمجھ بوجھ تو ناممکن ہوتی ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدرت ایسے افعال کو جن کے انجام دینے میں سمجھ بوجھ کی ضرورت ہوتی ہے مراکز اسفل سے دماغ کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ ایک حیوان کو جہاں کہیں ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے اس میں سمجھ بوجھ اس کے لئے مفید ہوتی ہے۔ اعلیٰ قسم کے حیوانات کو ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے اس لئے جن جن حیوانات کو جتنی زیادہ پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے اتنا ہی ان کو بلند مرتبہ کہا جاتا ہے۔ اسی اعتبار سے اس قسم کا جاندار اس عضو کے بغیر کم حرکات کر سکتا ہے۔ سینڈک کے بہت سے افعال محض مراکز اسفل پر مبنی ہوتے ہیں۔ پرندوں میں انہی نسبت کم ہوتے ہیں کترنے والے جانوروں میں ان سے بھی کم اور کتے میں صرف چند لنگوروں اور انسانوں میں تو یہ مشکل ہی کوئی فعل ایسا ہوتا ہوگا جو اس کی مدد کے بغیر ہو سکتا ہے۔

اس کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔ مثال کے طور پر خوراک پکڑنے کو۔ فرض کرو کہ یہ مراکز اسفل کا ایک طرف اضطرابی فعل ہے۔ جب کبھی اور جہاں کہیں خوراک اس کے سامنے آئیگی حیوان اس پر جھپٹنے کے لئے مجبور ہوگا۔ اس کو اپنے اس محرک کی تفصیل کے بغیر اسی طرح سے چارہ نہ ہوگا جس طرح پانی کے نیچے آگ جلا دیجاتی ہے تو آخر کار اس کو اگلے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ اس کو اپنی اس سعدہ نوازی کا بار بار تیار نہ جھگٹنا پڑے گا۔ بھنسنوں کا انتقام دشمنوں کی دشمنی پسند نہ رہے زیادہ خوری کے خطرات

اس کی زندگی کے مستقل جزو ہونگے۔ خطرے اور چارے کی دلکشی میں مقابلہ کرنے کی عقل نہ ہو اس قدر ضبط نفس کا نہ ہونا کہ تنہا ہی دیر بھوکا رہ لے میزان ذہنی میں اس کے ادنیٰ ہونے کی باہر دلیل ہے۔ اور جو مچھلیاں ہمارے یہاں کی کنڑ اور اسکلیپن مچھلیوں کی طرح ایسی ہوتی ہیں کہ جہاں وہ کانٹے سے چھوٹ کر پانی میں گریں کہ پھر انھوں نے خود بخود کانٹے کو پکڑنا شروع کیا اگر ان کی کثرت پیدا اُٹش ان کی کوتاہ اندیشی کی تلافی نہ کر دے تو بہت جلد اسی کھچی عقل کی بنا پر ان کی نسل کا خاتمہ ہو جائے۔ اس سے تمام ریڑھ والے جانداروں میں بھوک اور اس کی بنا پر جو اعمال ہوتے ہیں وہ افعال دماغ میں داخل ہو گئے ہیں۔ چنانچہ جب متعلم عضویات کا چاقو صرف ادنیٰ مرکز باقی چھوڑ دیتا ہے تو یہ بالکل معدوم ہو جاتے ہیں۔ بغیر دماغ کے کبوتر کو اگر غلے کے انبار پر بھی چھوڑ دیا جائے تو یہی یہ بھوکا ہی مرے گا پھر اسی طرح جنسی فعل کو پیرندوں میں یہ محض نصف کردوں سے متعلق ہوتا ہے جب یہ نکال لئے جاتے ہیں تو کبوتر اپنے جوڑے کے شور بکار کی طرف مطلقاً توجہ نہیں کرتا۔ گائٹر کے قول کے مطابق ان کو دل کا بھی یہی حال ہوتا ہے جن کے دماغی ریشوں کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ جن لوگوں نے ڈارون کی کتاب ڈسینٹ آف مین پڑھی ہوگی وہ اس بات سے واقف ہوں گے کہ اس کا مصنف پرندوں کی نسل کے اصلاح کے بارے میں جنسی انتخاب پر کس قدر زور دیتا ہے۔ مادہ ہمیشہ شریلی ہوتی ہے۔ اس کے شریلی پن کو دور کرنے کے لئے فطرت نے مختلف طریقے رکھے ہیں بعض اوقات نر کے پر بہت خوبصورت ہوتے ہیں۔ ان کو دکھا کر وہ اس کو لبھاتا ہے۔ کبھی وہ مختلف کرتب دکھاتا ہے مثلاً مٹاک مٹاک کر چلتا ہے اور نروں سے لڑتا ہے مگر مینڈرک میں چونکہ جبلت جنسی کا تعلق ادنیٰ مرکوزوں سے ہوتا ہے اس لئے وہ موجودہ حسی مہیجوں پر مشین کی طرح عمل کرتے ہیں جس میں پسند یا انتخاب کو مطلق کوئی دخل نہیں ہوتا۔ جتنی بالکل اندھا دھند ہوتی ہے بعض اوقات

(۲) اگر ۱-۲-۳-۴۔ اعمال ایک ساتھ ہوئے ہوں یا ایک دوسرے کے بالکل متصل ہوئے ہوں تو بعد میں ان میں سے کسی ایک کے نتیجے ہونے سے (خواہ یہ خارج سے ہو یا داخل سے) دوسرے بھی اسی ترتیب سے نتیجے ہو جائیں گے جس سے یہ ابتداء ہوئے تھے۔ (اس کو قانون ایتلاف کہتے ہیں) پڑ

(۳) ہر حسی پہچان جو ادنیٰ مرکوزوں میں پیدا ہوتا ہے، وہ اوپر کے مرکوزوں میں بھی پھیلنے پر مائل ہوتا ہے اور یہ کسی تصور کو پیدا کرنا چاہتا ہے کہ (۴) ہر تصور آخر کار یا تو حرکت پیدا کرتا ہے یا ایسی حرکت کو روکتا ہے جس کو اگر یہ نہ روکے تو وقوع میں آجائے گا۔

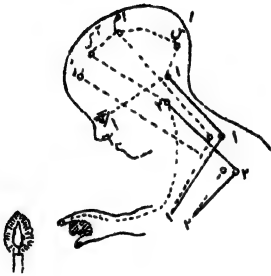
فرض کر دو یہ مفروضے تسلیم کر لئے گئے) اب ہمارے سامنے ایک بچہ ہے جو پہلی مرتبہ شمع کے شعلہ کو دیکھتا ہے، اور اس اضطرابی رجحان کی بنا پر جو ایک خاص عمر کے بچوں میں عام ہوتا ہے، اپنا ہاتھ اس کے پکڑنے کیلئے پھیلاتا ہے، جس سے اس کی انگلیاں جل جاتی ہیں۔ اس حد تک دو اضطرابی

تموج کام کرتے ہیں: اول آنکھ سے پھیلائے کی حرکت تک شکل نمبر ۱-۱-۱ کے خط سے۔ دوسرا انگلی سے اس کے پچھے پھینچنے کی حرکت ۲-۲-۲ کے خط سے۔ اگر بچے کا کل نظام عصبی ای قدر ہوتا اور اگر اضطرابی حرکات ہمیشہ کے لئے مقرر ہو جاتیں تو ہم اس کے طرز عمل میں کوئی تغیر نہ پاتے مگر خواہ کتنی ہی مرتبہ کیوں نہ ہوتا۔ شعلہ کی شکل متناہل ہمیشہ بازو کو اس کے پکڑنے کے لئے ددڑراتی۔ اور انگلی کے جلنے سے یہ ہمیشہ لوطی نگرہم جانتے ہیں پھر ایک مرتبہ جلنے کے بعد گھٹ سے ڈرتا



شکل نمبر ۳

ہے۔ اور معمولاً ایک تجربہ ہمیشہ کے لئے انگلیوں کو محفوظ کر دیتا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ نصف کرے اس بات کو کیونکر ممکن کر دیتے ہیں؟
ہیں اپنی شکل کو اور عیب دہ کرنا چاہئے۔ فرض کرو کہ آنکھ سے



تموج۔ البصارت کے ادنیٰ مرکزوں میں اوپر پہنچنے کے بعد اوپر کی طرف بھی خارج ہوتا ہے اور نیچے کی طرف بھی اور نصف کروں میں اور ان کی عمل میں کوہد اکرتا ہے۔ فرض کرو کہ بازو کے اس کی طرف پھیلنے سے بھی ایک تموج نصف کروں کی طرف جاتا ہے جس کا نشان کم کی صورت میں باقی رہتا ہے۔ انگلی کے جل جانے سے بھی ایک نشان میں کی صورت میں باقی رہتا ہے۔ اور ہاتھ کے کھینچنے کی حرکت کم کا نشان چھوڑ جاتی ہے۔ اب یہ چاروں اعمال مفروضہ نمبر ۲ کی رو سے باہم میں۔ کم میں کم کے ذریعہ سے مربوط ہو جائینگے اور اول کو آخر سے ایسا تعلق پیدا ہو جائیگا

شکل نمبر ۲۔ خطوط نقاط برآئیدہ راستوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ خطوط منقطع ان راستوں کو ظاہر کرتے ہیں جو مرکزوں کے مابین ہیں اور خطوط مسلم درآئیدہ راستوں کو ظاہر کرتے ہیں

کہ اگر کوئی شے میں کو بھیج کرے گی تو جلی ہوئی انگلی اور ہاتھ کے کھینچنے کے تصور سرعت کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد ذہن سے گزر جائینگے۔ اب اس کا آسانی کے ساتھ قیل ہو سکتا ہے کہ پھر کبھی جو بچ کے سامنے شمع کا شعلہ آئینکا تو وہ کیا کرے گا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے دیکھنے سے بڑھنے کے اضطرابی مرکز متنبہ ہوئے۔ مگر اس کے ساتھ ہی اس کا تصور بھی بیدار ہوتا ہے۔ اور اس کے ساتھ جو الم ہوا تھا اس کا اور ہاتھ کے کھینچنے کا بھی۔ اگر یہ دماغی اعمال اس فوری حس پر غالب آجائیں جو زیریں مرکزوں میں ہو رہی ہے تو آخری تصور

ایسا اشارہ ہوگا، جس سے آخری حرکت کا اخراج ہوگا شکل کے یکڑے کی حرکت درمیان سے رک جائیگی، ہاتھ کھینچ جائیگا۔ اور بچے کی انگلیاں بچ جائیگی۔

اس سبب میں ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ نصف کرے فطری طور پر کسی خاص حسی ارتسام کے ساتھ کسی خاص حرکتی اخراج کو مربوط نہیں کرتے۔ یہ اس قسم کے رابطوں کے صرف نشانات قائم کر کے ان کو باقی رکھتے ہیں جو سخت کے اضطرابی مرکوزوں میں پہلے سے مرتب ہوتے ہیں۔ مگر اس سے لازماً یہ ہوتا ہے کہ جب تجربات کے ایک سلسلے کے نشانات بن جاتے ہیں، اور پہلی کڑی کا خارج سے دوبارہ ارتسام ہوتا ہے، تو آخری کڑی قبل اس کے کہ اس کا فی الواقع وجود ہو سکے، کثرت اوقات تصور میں پہنچ ہو جائیگی۔ اور اگر آخری کڑی کسی حرکت کے ساتھ وابستہ ہو تو ممکن ہے کہ یہ حرکت اب محض تصوری انتقال ذہن سے واقعی ارتسام کا انتظار کئے بغیر واقع ہو جائے اس طرح سے جس طرح جانور کے نصف کرے ہوتے ہیں وہ آئندہ واقعات کی توقع پر عمل کرتا ہے یا اس ضابطہ کے الفاظ میں جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں وہ بعیدی خیر و شر کے لحاظات پر عمل کرتا ہے۔ اگر ہم ارتسامات کی ابتدائی کڑیوں کو مع ان کی اضطرابی حرکات کے شرکاء کے نام سے موسوم کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ نصف کروں کا کام یہ ہے کہ شرکاء کے باہن تبادلے کرا دیں۔ حرکت لینا جو دراصل حسِ ناس کی شریک یعنی نصف کروں کی بدولت ملے۔ ملے۔ ملے کی حس کی شریک ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال مرکزی ٹیلیفون کے اسٹیشن کے بڑے تختہ اتصال کی سی ہے۔ کوئی نیا ابتدائی عمل نہیں ہوتا۔ کوئی ایسا ارتسام یا ایسی حرکت نہیں ہوتی جو نصف کروں سے مخصوص ہو۔ بلکہ ترکیبات کی کوئی سی تعداد جو تنہا ذیلی مشینری کے لئے ناممکن ہو وقوع میں آتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے جانور کے طریق عمل کے امکانات میں بے حد اضافہ ہو جاتا ہے۔

محض خاکہ کے طور پر یہ سب باتیں اس قدر واضح اور واقعات کے عام انداز سے کہ اس قدر مطابق ہیں کہ گویا ہم کو یقین کرنے پر مجبور کرتی ہیں

مگر تفصیلی طور پر ان کو ہرگز واضح نہیں کہہ سکتے۔ دماغی عضویات نے گذشتہ چند سال میں بڑی جدوجہد سے ان راستوں کا پتہ چلایا ہے جن سے حسوں اور حرکتوں کے مابین یہ روابط نصف کروں اور ادنیٰ مرکزوں دونوں میں پوچھے ہیں؟

پس ہمیں اب اپنے خاکے کو ان واقعات سے پرکھنا چاہیے، جو اس جہت میں منکشف ہوئے ہیں۔ ان سب کا لحاظ کر کے ہم اس نتیجہ پہنچیں گے کہ غالباً یہ خاکہ ادنیٰ مرکزوں کو بہت زیادہ مشین نما کر دیتا ہے۔ اور نصف کروں کو پوری طرح پرشین بنا نہیں کرتا۔ اس لئے اس میں تھوڑی سی تربیم کی ضرورت ہے۔ اتنا میں نے پہلے ہی سے کہہ دیا ہے اس سے پہلے تفصیلات کے سمندر میں غوطہ لگائیں جو ہمارے گویا کہ انتظار میں ہیں، مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ پر جس طرح اب غور کیا جاتا ہے اس کا اس دماغیاتی تفقّل سے مقابلہ کریں جو اب سے کچھ پہلے تک رائج تھا؟

دماغیاتی تفقّل ایک اعتبار سے تو کال نے سب سے پہلے اس امر کی تفصیل کے ساتھ دریافت کر چکی کوشش کی کہ ہمارا دماغ ذہنی اعمال کا کس طرح باعث ہوتا ہے اس کا طریق تحقیق بہت زیادہ سادہ تھا۔ اس نے استعدادی نفسیات کو ذہنی رخ پر اپنا منہ ہی قرار دیا اور اس کے بعد کوئی نفسیاتی تحلیل نہیں کی۔ جہاں کہیں اس کو کوئی ایسا شخص ملتا جس کی سیرت کی کوئی خصوصیت بہت زیادہ نمایاں ہوتی تو وہ اس کے سر پر غور کرتا اور اگر اس کو اس کا کوئی حصہ بہت نمایاں معلوم ہوتا تو بلا تکلف یہ کہہ دیتا کہ یہ حصہ اس خصوصیت یا استعداد کا عضو ہے۔ خصوصیات کی ساخت میں بہت بڑا اختلاف تھا بعض وزن اور رنگ کی طرح سے سادہ جسمیں تھیں بعض جلی رجحانات کی صورت میں تھیں مثلاً ہاضمہ کی عہدگی یا عشق و محبت کا رجحان۔ بعض چمچہ بکلیج تھے مثلاً حق شناسی، شخصیت وغیرہ دماغیاتی کو اہل حکمت نے بہت جلد نظر انداز کر دیا۔ کیونکہ شلہرہ سے یہ ظاہر ہوتا معلوم ہوتا تھا کہ بڑی استعدادیں اور بڑے اجمار ممکن ہے ہمیشہ ایک ساتھ نہ ہوں کیونکہ گال کی تجویز اس قدر

دسیع متنی کہ اس میں صحیح یقین کا مشکل ہی سے کوئی امکان تھا۔ اپنے
 بھائیوں ہی کی نسبت کون کہہ سکتا ہے کہ ان کے دزن یا دقت کے
 اور اکات پوری طرح پرترتی یافتہ ہیں یا نہیں۔ کیونکہ گال اور اسپر زہیم
 کے اتباع ان غلطیوں کی کسی درجہ میں بھی نمایاں طور پر اصلاح نہ کر سکے۔ اور
 پھر یہ ہوا کہ استعدادوں کی کل تحلیل نفسیاتی نقطہ نظر سے بالکل مبہم اور غلط
 تھی۔ مگر علم کے عام مدعی عوام کی مدح و ستائش حاصل کرتے رہے اور اس
 میں شک نہیں کہ دیغیات ہمارے علمی استجاب کے لئے دماغ کے مختلف
 حصوں کے اعمال و افعال کے متعلق کتنی ہی عدم تشفی بخش کیوں نہ ہو، مگر اب
 بھی ممکن ہے ہوشیار بیشہ و روں کو اس سے سیرت کے پڑھنے میں بہت
 مدد ملتی ہو جھکی ہوئی ناگ اور جا ہوا جبراً اب بھی عملی توانائی کی دلیل خیال
 کیا جاتا ہے۔ نرم اور نازک ہاتھ ہندب حسیت کی دلیل ہیں۔ اسی طرح سے
 ابھری ہوئی آنکھ زبان پر قابو کی علامت ہو سکتی ہے۔ کوتاہ اور فرہ گردن
 شہوت پرستی کی علامت سمجھی جاتی ہے۔ مگر آنکھ اور گردن کے عقب میں
 دماغ اسی طرح سے کسی خاص استعداد کا عضو نہیں ہو سکتا۔ جس طرح پر
 کہ جبراً ارادے کا اور ہاتھ تہذیب کا عضو نہیں ہو سکتا۔ مگر ذہن اور جسم میں
 یہ تلامذات اس قدر کثیر الوقوع ہیں کہ دیغیات والے جو سیرتیں بتاتے ہیں
 ان سے اکثر نمایاں طور پر واقفیت اور بصیرت کا اظہار ہوتا ہے۔
 دیغیات مسئلہ کو محض دوبارہ بیان کر دیتی ہے۔ اس سوال کا کہ میں
 بچوں سے کیوں محبت کرتا ہوں؟ یہ جواب دینا کہ چونکہ تم میں محبت اولاد
 کا عضو بڑا ہے، محض اس منظر کے دوسرے نام لے دینے کے مساوی ہے
 جس کی توجیہ کرنی متنی۔ میری محبت اولاد کیا ہے یہ کون سے ذہنی عناصر پر
 ہے اور دماغ کا ایک حصہ اس کا عضو کیونکر ہو سکتا ہے ذہن کے علم کو اس
 قسم کے عہدہ مظاہر کی جیسے کہ محبت اولاد ہے عناصر میں تحلیل کرنی چاہئے
 دماغ کا علم اس کے عناصر کے اعمال و افعال بتائے۔ ذہن اور دماغ کے تعلقی
 سے جو علم بحث کر گیا اس کو یہ بتانا چاہئے کہ اول الذکر کے اصلی اجزاء سطح

آخر الذکر کے اعمال و افعال کے مطابق ہوتے ہیں۔ مگر دینیات سوائے کسی شاذ حالت کے عناصر سے کوئی بحث ہی نہیں کرتی۔ اس کی استعدادیں اصولاً ایک خاص ذہنی حالت کے لئے پوری طرح پرستش ہوں مثلاً استعداد زبان بول در حقیقت یہ بہت علمدہ علمدہ اور مینز قوتوں کو مستلزم ہوتی ہے۔ پہلے ہم میں مقرون اشیا کے تشاللات اور مجرد اوصاف و علائق کے تصورات ہونے چاہئیں اس کے بعد ہم کو الفاظ یاد ہونے چاہئیں۔ پھر ہم میں یہ قادت ہونی چاہئے کہ ہر تصور یا ہر تشال کو کسی خاص لفظ کے ساتھ اس طرح سے ربط دیں کہ جب یہ سنانی دے تو تصور فوراً ہمارے ذہن میں پیدا ہو جائے اسی طرح جو بھی ہمارے ذہن میں تصور پیدا ہو ہم اس کو لفظ کی ذہنی تشال کے ساتھ ربط دے سکیں۔ اور تشال تھے ذریعہ سے ہم کو اس طرح سے اپنی گویائی کے کل پروں کو تقویت پہنچانی چاہئے کہ لفظ کا اعادہ آواز کی شکل میں ہو جائے۔ ایک زبان کے لکھنے یا پڑھنے میں اور عناصر کو بھی داخل کرنا پڑیگا۔ مگر ظاہر ہے کہ محض تقریری زبان کی استعداد اس قدر پیچیدہ ہے کہ تقریباً ان تمام اصلی قوتوں کو عمل کرنا پڑیگا، جو ذہن میں ہوتی ہیں مثلاً حافظہ تشال اشکاف فیصلہ ارادہ۔ اس قسم کی استعداد کی صحیح جگہ ہونے کے لئے دماغ کا جو حصہ موزوں ہوگا، اس کے لئے چھوٹے پیمانہ پر پورا دماغ ہونا چاہئے۔ جس طرح خود استعداد در حقیقت پورے انسان کا مصداق بلکہ چھوٹے پیمانہ پر پورا انسان ہوتی ہے ؟

تاہم اسی قسم کے بالشتے زیادہ تر دینیاتی عضو ہوتے ہیں چنانچہ لیج کہتا ہے کہ

” ہمارے اندر چھوٹے انسانوں کی ایک چھوٹی سی پارلیمنٹ ہوتی ہے اور جیسا اصلی پارلیمنٹ میں ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک ایک ایسی تصور رکھتا ہے اور اسی کے غالب کرنے اور کامیاب بنائیں کی کوشش کیے جاتا ہے مثلاً مرحمت استقلال امید وغیرہ۔ ایک روح کے بجائے دینیات چالیس روحوں کے ماننے پر مجبور کرتی ہے جن میں سے ہر ایک اس قدر پیچیدہ

اور دقیق ہے جیسی کہ کل نفسی زندگی ہو سکتی ہے۔ بجائے اس کے کہ نفسی زندگی کو عال عناصر میں تقسیم کرے اس کو خاص سیرت و خاص نوعیت کے شخصی وجودوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ ہر ویسٹرن نے اس امر کا یقین کر کے کہ گھوڑا اندر ہے وہ قانون کو زبرد کی طرف بلایا، حالانکہ ان کا روحانی پیشوا چلنے والی مشین کی ساخت سمجھانے میں گھٹنے صرف کر چکا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اگر گھوڑا اندر ہو تو پھر کچھ دشواری نہیں رہتی اگرچہ یہ گھوڑا عجیب و غریب قسم کا کیوں نہ ہو۔ خود گھوڑے کے لئے کسی قسم کی توجیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمنیات چاہتی تو یہ ہے روح کے نظریے سے جس میں ایک بھوت کی قسم کی شے فرض کرنی پڑتی ہے، اپنا بیجا چمڑائے۔ مگر انجام کار وہ کل کھوپڑی کو اسی قسم کے لافظیاد بھوتوں سے آباد کر دیتی ہے۔

عصر جدید کی سائنس (حکمت) اس معاملہ کا بالکل مختلف طور پر تعلق کرتی ہے۔ دماغ اور ذہن دونوں سادہ حسی اور حرکی عناصر پر مشتمل ہیں۔ ڈاکٹر ہیرولڈ جیکسن کہتے ہیں کہ ادنیٰ سے لیکر اعلیٰ تک تمام عصبی مرکز (دشور کی بنیاد) عصبی ترتیبات کے علاوہ اور کسی شے پر مشتمل نہیں جو ارتسامات و حرکات کو ظاہر کرتے ہیں۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے علاوہ دماغ اور کس مادے کا بنا ہو گا۔ میزٹ جو یہ کہتا ہے کہ نصف کرہ کا قشر ایسی سطح ہے جس پر ہر عضلہ اور جسم کا ہر حسی نقطہ مرکوز ہوتا ہے، تو وہ بھی واقعات کو ایسی طرح سے ظاہر کرتا ہے۔ ہر عضلہ اور ہر حسی نقطہ کی قشر دماغ میں ایک ایک نقطہ نمائندگی کرتا ہے اور دماغ ان قشری نقطوں کے مجموعہ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جس کے ذہنی رخ پر اسی قدر تصورات مطابقت پڑتے ہیں۔ دوسری طرف تصورات حس اور تصورات حرکت ایسے اساسی اجزا ہیں، جن سے ابتلا فی نفسیات میں ذہن کی تعمیر کرتے ہیں۔ دونوں غلیبوں کے مابین ایک کامل مماثلت ہے ایک ہی شکل خواہ وہ چھوٹے چھوٹے نقطوں سے بنی ہو یا دائروں سے یا سلسلوں سے یا خطوط سے (جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں) دماغی اور ذہنی دونوں اعمال

کو ظاہر کرتی ہے۔ نقطہ ظاہر یا تصورات کے بجائے ہوتے ہیں اور خطوط ریشوں یا ایلتافات کے لئے۔ آئندہ چکر ہم کو اس غلیل کی جہاننگ کہ اس کا نفسیات سے تعلق ہے غلیل کرنی ہوگی مگر اس میں شک نہیں کہ اس معرکہ میں بہت سہولت ہے اور یہ واقعات کو موافق فطرت بیان کرنے کے لئے نہایت ہی مفید ثابت ہوا ہے کہ

پس اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حرکی اور حسی تصورات مختلف طور پر مرتب ہو کر ذہن کے مواد بنتے ہیں تو ذہن و دماغ کے علاقہ کی کامل شکل بنانے کیلئے ہمیں صرف اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس امر کی تحقیق کریں کہ کونسا حسی تصور کونسی حسی سطح کے مطابق ہے۔ اور کونسا حرکی تصور کونسی عضلی سطح سے متعلق ہے۔ پس ایلتافات مختلف سطحات کے مابین مختلف روابط کے مطابق ہو گئے۔ مختلف اساسی تصورات کی اس مہینہ دماغی مقامیت کو اکثر علمائے عضویات نے مسئلہ کے طور پر سمجھا ہے (مثلاً منک) اور عضبی عضویات کے سلسلہ میں سب سے زیادہ گرم بحث مقامیت کے مسئلہ پر ہوئی ہے :

نصف کروں	شہادت تک تو عام طور پر وہی رائے تھی جو فلائس کے ان
مقامیت	اختبارات سے قرین قیاس معلوم ہوتی تھی جو اس نے
افعال	کمبوتروں پر کئے تھے۔ یعنی نصف کروں کے مختلف افعال
	مقامی طور پر علیحدہ علیحدہ نہیں ہیں بلکہ کل عضو کی مدد سے

عمل میں آتے ہیں لیکن شہادت میں ہٹنگ نے ثابت کیا کہ کتے کے دماغ کے مختلف حصوں کو برقی اثر سے متاثر کر کے نہایت ہی میسر حرکات کرائی جاسکتی ہیں۔ اس کے چھ سال بعد فیئر اور منک نے ہیجانات یا انقطاعات یا دونوں کے ذریعہ سے یہ ثابت کیا کہ باصرہ لامہ سامعہ اور شامہ کا تعلق علیحدہ علیحدہ حصوں سے ہے لیکن منک اور فیئر کی حسی مقامیت کی تحقیق میں اختلاف تھا۔ گالٹز اپنے اختبارات سے ایسے نتائج پر پہنچا جو ہر قسم کی مقامیت کے مخالف تھے۔ یہ بحث ہنوز ختم نہیں ہوئی ہے۔ میں اس کے

منطق تاریخی اعتبار سے کچھ نہیں کہنا چاہتا بلکہ موجودہ صورت حال کو مختصراً بیان کرتا ہوں :

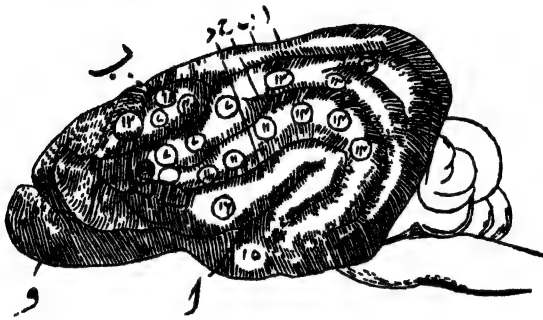
ایک بات جو پوری طرح پر ثابت ہے یہ ہے کہ انشقاق رولینڈ کے دونوں جانب جو تلفیفات ہیں اور کم از کم ہندریں (بڑی حاشیہ کی تلفیف) (جوان سے وسطی سطح سے ملی ہوئی ہے جہاں ایک نصف گرہ دوسرے سے ملا ہوتا ہے) وہ حصہ ہے جس سے ہو کر راستہ کے وہ تمام حرکی تہیجات گزرتے ہیں جو قشر سے باہر کی طرف آتے ہیں اور تعمیل مرکزوں یعنی قطرہ، اس انشاع میں جاتے ہیں جن سے آخر کار عضلی الفیاضات کا اخراج ہوتا ہے۔ اس نام نہاد حرکی علاقہ کا مندرجہ ذیل شہادتوں سے اثبات ہوتا ہے :

(۱) قشری چھانات۔ ہندروں کتوں اور دوسرے حیوانات کی مذکورہ تلفیفات میں خیف برقی امواج گزاری گئیں تو ان سے چہرے ہاتھوں پاؤں دم دھڑیں نمایاں حرکات پیدا ہوئیں اور یہ حرکات سطح کے مختلف نقاط کے پیچھے کرنے سے مختلف ہوتی تھیں۔ یہ حرکات ہمیشہ اس رخ کے الٹی جانب ہوتی تھیں جس رخ پر کہ دماغ میں چھانات پیدا کئے گئے تھے۔ اگر بائیں نصف کرے کو متہیج کیا جاتا تو دائیں ٹانگ چہرے کی دائیں جانب کا حصہ وغیرہ حرکت کرتا۔ ابتداءً ان اعتبارات کی صحت کے متعلق جس قدر اعتراضات ہوئے ان سب کا جواب دیا گیا۔ اس میں شک نہیں کہ حرکات دماغ کے قاعدہ کے چھان پر مبنی نہیں ہیں جو توج کے نیچے کے رخ پر پھیلنے سے ہوتا ہے کیونکہ (۱) یہ میکینکی چھانات سے پیدا ہو جائیں گی اگرچہ یہ اتنی سہولت سے نہ ہوگی جس قدر برقی چھانات سے ہوتی (۲) برقی لہروں کو ایسے نقطہ کی طرف منتقل کر دینے سے جو سطح کے قریب ہو حرکت ایصال توج کے طبعی ایصال کی بنا پر نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر متغیر ہو جاتی ہے۔ (۳) اگر کسی خاص حرکت کا قشری مرکز تیز چاقو سے کاٹ دیا جائے، اور اس کا کچھ حصہ ہلکا رہے تو اگرچہ اس عمل سے برقی ایصالیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا ہے مگر عضویاتی ایصالیت ختم ہو جاتی ہے اور ایک قوت کے توجہات سے پہلے جیسی حرکات پیدا ہوتی تھیں

اب پیدا ہونگی (۴) قشر برقی میج لگانے اور نتیجہ حرکت کے مابین جو زمانی وقفہ ہوتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ گویا قشر بوجان کے ایصال میں عضویاتی طور پر عمل کرتا ہو اور محض طبیعی طور پر عمل کرتا ہو۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ جب بعضی متوجہ کو اضطرابی فعل کی صورت میں کسی عضلہ کے متہیج کرنے کے لئے نخاع سے گزرن پڑتا ہے تو وقفہ اس سے طویل ہوتا ہے جتنا کہ اس صورتیں صرف ہوتا ہے جو اسکو براہ راست حرکی عصب میں گزرتے وقت صرف ہوتا ہے۔ یعنی نخاع کے خلا یا کو اخراج میں ایک خاص وقت لگتا ہے۔ اسی طرح سے جب ایک میج براہ راست قشر پر عمل کرتا ہے تو عضلہ اس سے ایک سیکنڈ کے دو سو یا تین سو حصہ کے بعد منقبض ہوتا ہے جتنا کہ اس صورت میں صرف ہوتا ہے قشر کی سطح کاٹ دی جاتی ہے اور برقی لوٹ اس کے نیچے سفید ریشوں پر لگائے جاتے ہیں؟

(۲) قشری انقطاعات۔ جب کتے کا وہ قشری لفظ جس سے اگلے پاؤں کی حرکت کا تعلق معلوم ہوتا ہے قطع کر دیا جاتا ہے (دیکھو نقطہ شکل نمبر ۵) تو وہ ٹانگ خاص طور پر متاثر ہوتی ہے۔ ابتداءً تو یہ بالکل مفلوج معلوم ہوتی ہے۔ مگر بہت ہی جلد یہ اور ٹانگوں کے ساتھ کام کرنے لگتی ہے مگر بری طرح سے کام کرتی ہے۔ جانور اپنا توجہ اس پر نہیں دیتا اس کو اس کی پچھلی سطح پر پڑا رہنے دیتا ہے۔ اس کو لیکر اس طرح کھڑا ہوتا ہے کہ یہ دوسری ٹانگ پر آڑھی پڑھی ہوتی۔ اگر یہ میز کے کنارے پر پڑھی ہو تو اس کو علیحدہ نہیں کرتا اگر یہ اشارہ پر عمل کرتا ہو تو اب یہ پاؤں اشارہ پر عمل نہیں کر سکتا اس کو زمین کے چبے یا پڑھی تنھا منے کے لئے اس طرح استعمال نہیں کرتا جس طرح پہلے کیا کرتا تھا کسی چکی سطح پر دوڑتا ہو یا اپنے آپ کو ہلاتا ہو تو یہ ٹانگ پھسل جاتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حسیت و حرکیات دونوں باطل ہو گئی ہیں۔ مگر اس کے متعلق میں پھر گفتگو کروں گا۔ علاوہ بریں ارادی حرکات میں کتا بجائے اس کے کہ سیدھا جائے داغی زخم کی طرف مڑ جاتا ہے۔ یہ تمام علامات رفتہ رفتہ کم ہو جاتی ہیں یہاں تک کہ نہایت ہی شدید داغی نقصان پہنچنے کے بعد بھی ممکن ہے آٹھ دس مفتے کے بعد اس کتے میں اور اچھے کتوں میں بظاہر

تیز نہ ہو سکے۔ تاہم اگر اب بھی تھوڑا سا کلوروفارم گنگھا دیا جائے تو پھر وہی اختلافات از سر نو پیدا ہو جائیں گے حرکات کی ترتیب میں ایک مد تک بے قاعدگی کا ظہور ہوتا ہے۔ کتا اپنے اگلے پاؤں کو بہت اونچا اٹھاتا ہے اور اس کو معمول سے زیادہ قوت کے ساتھ پیچھے لاتا ہے۔ بائیں ہڈ خرابی یہی نہیں ہوتی کہ وہ حرکات کو مرتب نہیں کر سکتا۔ نہ اس کو فالج ہوتا ہے۔ جتنی حرکتیں ہوتی ہیں ان میں اتنی ہی قوت ہوتی ہے جتنی کہ معمولاً ہوا کرتی تھی اور وہ کتے



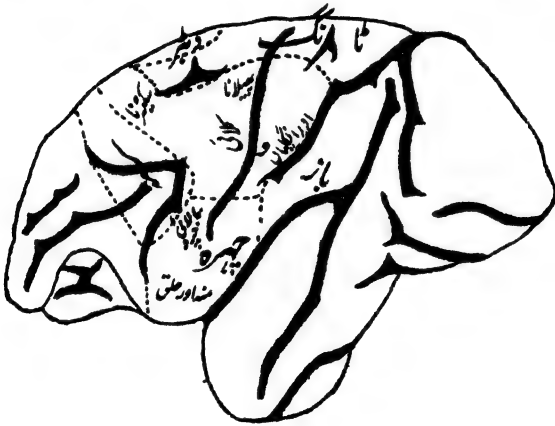
شکل نمبر ۵۔ کتے کے دماغ کا بایاں نصف کرہ مرتبہ فزیر۔ ۱ اشتقاق سیلوئس ہب کیسیہ و بصلہ شامہ۔ ۱-۲-۳-۴ اول دوم سوم و چارم خارجی تلفیضوں کو ظاہر کرتے ہیں (۱)

(۲) و (۳) جیرس ہیں

جن کے حرکی رقبوں کو بے حد نقصان پہنچ گیا ہو وہ اتنا ہی بلند ہو سکتے ہیں اور اسی شدت سے کاٹ سکتے ہیں جس طرح سے کہ پہلے کیا کرتے تھے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متاثرہ رقبے سے ان کو کسی شے کی تحریک کم ہوتی ہے۔ ڈاکٹر لیوب جنہوں نے کتوں کے اختلالات کا سب سے زیادہ ہوشیاری کے ساتھ مطالعہ کیا ہے، وہ ان سب کے متعلق یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ ان تمام اعمال میں جو ضرر کے مقابل کی جانب توازنائی کے طالب ہوتے ہیں۔ جو وہ کی زیادتی کے نتائج ہوتے ہیں۔ اس قسم کی تمام حرکات کے عمل میں لانے کے لئے

فیہ معمولی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب معمولی کوشش کی جاتی ہے تو حرکات میں عمل نہیں آسکتیں۔

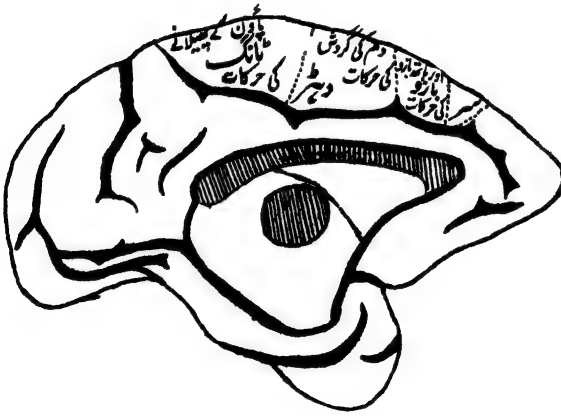
جس حالت میں کتے کا کل حرکی رقبہ بحال لیا جاتا ہے اس حالت میں سبھی کوئی عضو مستقل طور پر بیکار نہیں ہوتا۔ بلکہ صرف اسی قسم کا عجیب و غریب جمود پیدا ہو جاتا ہے اور جو اس وقت معلوم ہوتا ہے جب جسم کے دو حصوں کا ہم مقابلہ کیا جاتا ہے اور یہ بات بھی چند ہفتوں کے گزرنے کے بعد مشکل سے قابل امتیاز رہتی ہے۔ پروفیسر گالٹز نے ایک کتے کا حال بیان کیا ہے جس کا کل بایاں نصف کرہ جاتا رہا تھا۔ اور جو جسم کے اپنے حصے میں خفیف سا حرکی جمود رکھتا تھا۔ خصوصیت کے ساتھ یہ بات قابل ذکر ہے کہ وہ اپنے



شکل نمبر ۶۔ بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ خارجی سطح۔

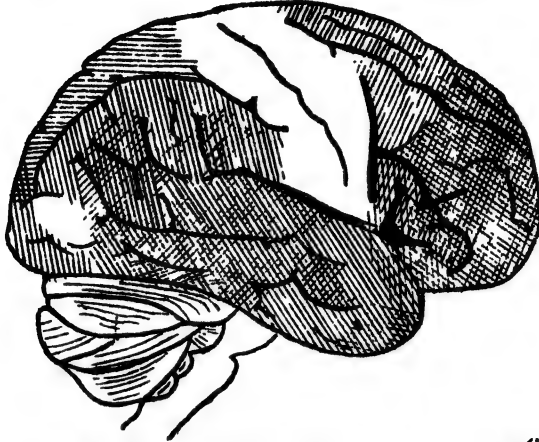
دائیں پاؤں کو ہڈی کے اٹھانے اور اس کے چبانے میں یا اس تک پہنچنے میں استعمال کر سکتا ہے۔ اگر اس کو عمل جراحی سے قبل یہ بھی سکھا دیا گیا ہو تا کہ اپنا پنجہ دید سے تو یہ دیکھنا خالی از دجہی نہ ہو تا کہ یہ قوت کیونکر واپس آتی ہے۔ اس کی داہنی طرف کی لمبی حیثیت مستقل طور پر کم ہو گئی تھی۔ بندروں کے قشر کے حرکی

رقبوں کو اگر قطع کیا گیا تو جن حصوں کو قطع کیا ان سے متعلقہ حرکی اعضائی الواقع مغلوج ہو گئے۔ بندر کا مقابل کی جانب کا بازو جھولتا رہتا ہے یا مربوط حرکات میں کم از کم حصہ لے سکتا ہے۔ جب کل حرکی رقبوں کو قطع کر دیا جاتا ہے تو حقیقی یاد رکھی نصف جسم کا فلج ہو جاتا ہے جس میں ٹانگ کی نسبت بازو زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ اور اس کے مہینوں بعد عضلات میں انقباض ہوتا ہے جیسا کہ انسان میں سخت نیم جسمی فلج کے بعد ہوتا ہے۔ شیفر اور ہورسے کا خیال ہے کہ وسط کے عضلات بھی ہر دو جانب کے حاشیہ کی تلیفات کے ضائع کرنے کے بعد مغلوج ہو جاتے ہیں۔ دیکھو شکل نمبر ۷ کتوں اور بندروں میں چوہ فرق ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایک قسم کے جانور پر اختیار کر کے عام نتائج مرتب کر لینے میں کیا کچھ خطرہ ہے۔ شیفر اور ہورسے نے بندر کے حرکی رقبوں پر جو تجربات کئے ہیں ان کی شکلیں درج کرتا ہوں :



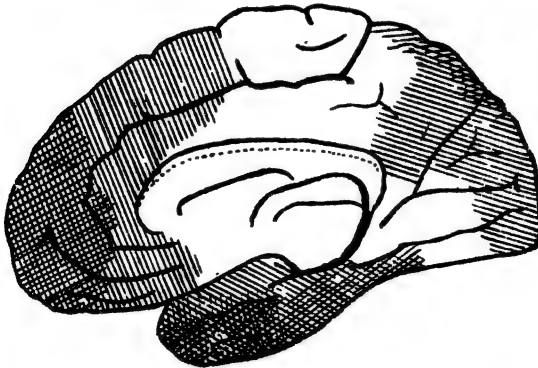
شکل نمبر ۷۔ بندر کے داغ کا بایاں نصف کرہ۔ وسطی سطح۔
ظاہر ہے کہ انسان میں ہم قشری انقطاعات کے نتائج مرتب کرنے کے بعد ہی مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ کسی حادثہ یا بیماری سے پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً گٹھ جریان

خون وغیرہ) ان حالات میں جو کچھ زندگی میں ہوتا ہے وہ یا تو کوئی ستقامی خرابی ہوتی



نمک نمبر ۸۔ انسانی دماغ کا داہنا نصف کرہ۔ بنی سطح۔

ہے یا مخالف رخ کے عضلات بیکار ہو جاتے ہیں جن قشری رقبوں سے یہ نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ ان کے محال ہوتے ہیں جن کا ہم کتوں بلیوں بندروں وغیرہ میں



نمک نمبر ۹۔ انسانی دماغ کا داہنا نصف کرہ۔ وسطی سطح۔

مشاہدہ کر چکے ہیں۔ نمک نمبر ۸ و ۹ ان واقعات کو ظاہر کرتی ہے، جن کا

ایکسر نے نہایت ہوشیاری کے ساتھ مطالعہ کیا ہے جن حصوں کو ذرا سیاہہ کر کے دکھایا گیا ہے یہ وہ حصے ہیں جن میں القطعات سے کوئی حرکتی اختلال پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو بالکل سفید ہیں ان کو جب کبھی نقصان پہنچتا ہے تو کسی نہ کسی قسم کا حرکتی اختلال ضرور رونما ہوتا ہے۔ جس حالت میں انسان کی قشری سطح کو زیادہ نقصان پہنچ جاتا ہے تو فالج دائمی ہوتا ہے اور مفلوج حصوں کے عضلات بالکل بیکار ہو جاتے ہیں جیسا کہ نیند میں ہوتا ہے۔

(۳) تدریجی تنزل سے معلوم ہوتا ہے کہ قشر کے رولینڈی رقبوں کا خنق کے حرکتی رقبوں سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ جب انسان یا ادنیٰ حیوانات میں رقبے ضائع ہو جاتے ہیں تو ایک خاص قسم کا تنزلی تغیر جس کو ثانوی ہوسٹ کہتے ہیں، سفید ریشوں کے مادے میں نہایت ممیز طور پر ہوتا ہے جس سے خاص طور پر وہ تار متاثر ہوتے ہیں جو کورج داخلی قدیموں اور پل میں سے ہو کر اس الخنق کے اسطوانوں میں گزرتے ہیں۔ اور وہاں سے (دیکھ دو سری طرف کو عبور کر کے) نیچے کی طرف الخنق کے قدامی اور بغلی ستونوں میں جاتے ہیں۔

(۴) اس امر کا نتیجہ ثبوت کہ رولینڈی رقبوں کا حرکتی ستونوں سے تعلق ہے نہایت وضاحت کے ساتھ دیا جاسکتا ہے فلیننگ کا اسطوانہ ایک غیر منقطع تار ہے جو انسانی جنین میں قبل اس کے کہ اس کے تاروں میں سفید راس الخنق اچلی صاف طور پر معلوم ہوتی ہے جو اس الخنق کے اسطوانوں سے اوپر کی طرف جاتی ہوئی اور وچ داخلی تاج اور وتری سے تلفیقات زیر بحث تک سب (شکل نمبر ۱) دماغ کے ادنیٰ وجہ کے سفید مادے میں سے کوئی بھی اس اہم تار سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ قشر سے براہ راست الخنق کے حرکتی سلسلوں میں جاتا ہے۔ اور اپنے تغذیہ کے لئے یہ (جیسا تنزلی واقعات سے ظاہر ہوتا ہے) قشری غلایا کے اثر پر تکیہ کرتا ہے جس طرح سے کہ حرکتی اعصاب اپنے تغذیہ کے لئے الخنق کے غلایا کے تابع ہوتے ہیں۔ اس حرکتی تار کو برقی اثر سے متاثر کرنے سے (اس کے جس حصہ تک بھی مختصر پہنچ سکے ہیں) کتوں میں ایسی حرکات پیدا ہوتی نظر آتی ہیں جو قشری حیوانات

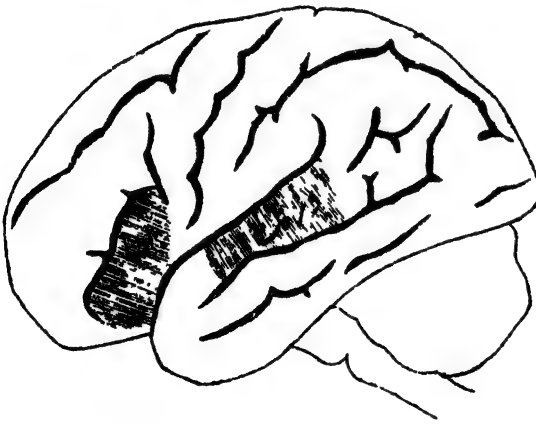
سے پیدا ہوتی ہیں تو
حرکی مقاصیت کا نہایت ہی بین ثبوت اس بیماری سے ملتا ہے
جس کو ایمییا یا حرکی افیبریا کہتے ہیں۔ حرکی افیبریا میں نہ تو آواز باطل ہوتی
ہے۔ اور نہ زبان اور ہونٹ مفلوج ہوتے ہیں مریض کی آواز جیسی کی جیسی



شکل نمبر ۱۰۔ امداع کی آوی اسکیمی تھلیج جو حرکی تار ظاہر کرتی ہے۔ مرتبہ اوٹوگر

رہتی ہے۔ اور ممکن ہے اس کے تمام بلعومی اور وجہی اعصاب سوائے ان کے جو بولنے کے لئے ضروری ہیں پوری طرح کام دیں وہ بول بھی سکتا ہے ہنس بھی سکتا ہے گا بھی سکتا ہے مگر وہ الفاظ ادا نہیں کر سکتا یا بے معنی کہو اس کرتا ہے یا اس کی گفتگو میں ربط نہیں ہوتا۔ تلفظ غلط ہوتے ہیں۔ استعمال غلط ہوتا ہے بعض اوقات اس کی گفتگو محض ناقابل فہم جوں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ خالص حکی افیز یا میں مریض کو اپنی غلطی کا علم ہوتا ہے اور اس سے اس کو بہت تکلیف ہوتی ہے۔ اب جب کبھی مریض کا اس حالت میں انتقال ہو جاتا ہے اس کے درتار اس کے دماغ کے استخوان کی اجازت دیتے ہیں تو یہ دیکھا گیا ہے کہ اس کے پپی جیرس کے سب سے پچھلے حصہ کو نقصان پہنچ گیا ہے۔ دیکھو شکل نمبر ۱۱۔

بروکائی اس واقعہ کو سب سے پہلے ۱۸۵۷ء میں دیکھا تھا موت سے جیرس تلفیف بروکائی کے نام سے مشہور ہے جن لوگوں کو دابنہ ہاتھ سے کام کرنا کی عادت ہوتی ہے انہیں یہ ضرور بائیں نصف کرے میں دیکھا گیا اور بائیں ہاتھ کے کام کرنا والوں میں دابنہ نصف کرے میں حقیقت یہ ہے کہ اکثر



شکل نمبر ۱۱۔ بائیں نصف کرے کا ایک دماغی نقشہ۔ جن حصوں کو تاریک دکھایا گیا ہے ان کے ضائع کر دینے سے حرکتی (بروکائی) اور حسی (دربک) افیز یا لاحق ہو جاتا ہے۔

اشخاص کا بایاں نصف کرہ عمل کرتا ہے۔ معمولاً اکثر لوگ جو داہنے ہاتھ سے کام کرتے ہیں اس کی وجہ یہی ہوتی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بائیں نصف کرہ کے ریشے زیادہ تر داہنے ہاتھ سے تعلق رکھتے ہیں مگر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص کا زیادہ تر بایاں نصف کرہ کام کرتا ہو مگر بظاہر اس کا احساس نہ ہوتا ہو۔ یہ اس حالت میں ہو گا جب جسم کے دونوں جانب کے آلات بائیں نصف کرے کی تحت عمل کرتے ہوئے ہوں گے۔ آلات تکلم سے بھی اسی کی مثال ملتی ہے اور وہ نہایت ہی ترقی یافتہ اور میزحر کی خدمت جس کو گفتگو کہتے ہیں اسی کا منظر ہے۔ یا تو ایسا ہوتا ہے کہ دونوں نصف کرے باری باری ان کو نتیجہ کر سکتے ہیں جس طرح دھڑیلیوں اور شکم کے عضلات کو کر سکتے ہیں لیکن حرکات تکلم کے متعلق ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اکثر اشخاص میں محض بائیں نصف کرے ہی سے متعلق ہوتی ہیں کیونکہ جب یہ نصف کرہ بے کار ہو جاتا ہے تو تکلم سے انسان بالکل عاری ہو جاتا ہے اگرچہ مقابل کا نصف کرہ صحیح و سالم ہو اور نسبت ادنیٰ افعال کو انجام دیتا ہو جیسے کھانے کی مختلف حرکات ہیں۔

یہ بات قابل غور ہے کہ بروکا کا رقبہ ان حصوں سے متعلق ہے جن کی نسبت یہ تحقیق ہو چکی ہے کہ جب بند روں میں ان کو برقی امواج سے متاثر کیا جاتا ہے تو یہ چونٹوں زبان اور بلعوم کی حرکات کا باعث ہوتے ہیں ردیکو شکل (صفحہ ۴۲) لہذا اس امر کے متعلق شہادت بالکل مکمل ہے کہ ان آلات کے حرکی ہیجانات دماغ سے ادنیٰ جہی حلقہ سے خارج ہوتے ہیں۔

حرکی افیزیا کے مریض عموماً اور خرابیوں کا بھی شکار ہوتے ہیں۔ اس ذیل میں ایک نقص جبر کا ہم سے کچھ تعلق ہے اگر فیغیا کے نام سے موسوم ہے۔ اس کے مریضوں سے لکھنے کی قوت اٹل ہو جاتی ہے وہ لکھنے کو پڑھ اور سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن وہ یا تو قلم استعمال ہی نہیں کر سکتے ہیں یا لکھتے وقت ان سے نہایت ہی فاضل غلطیاں ہوتی ہیں یہ مقام ضرر اس حالت میں اس قدر متعین نہیں۔ کیونکہ ہنوز اتنے واقعات مشاہدہ میں نہیں آئے ہیں

جن سے کوئی نتیجہ اخذ کیا جاسکے۔ اس میں شک نہیں کہ دوا ہننے ہاتھ سے کام کرنے والوں میں) یہ بائیں جانب ہوتا ہے۔ اور اس میں بھی شک نہیں ہے کہ یہ ہاتھ اور بازو کے حلقہ کے ان عناصر پر مشتمل ہوتا ہے جو کام کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ ممکن ہے یہ علامات اس وقت بھی موجود ہوں جب ہاتھ اور کاموں کے انجام دینے میں کسی طرح سے معذور نہ ہو، بغض صور میں ایسا ہوتا ہے کہ مریض خود بخود اور دوسرے کے لکھوائے دونوں میں اچھی طرح سے لکھ سکتا ہے، مگر جو کچھ وہ خود لکھتا ہے اس کو بھی نہیں پڑھ سکتا ہے۔ ان مظاہر کی اب علیحدہ علیحدہ داغی مرکوزوں سے کافی توجیہ ہو چکی ہے جو مختلف احساسات و حرکات کے یا ان کے باہم ربط دینے کے لئے ہوتے ہیں۔ لیکن ان کی تفصیلی بحث طب سے متعلق ہے نہ کہ عام نفسیات سے۔ یہاں میں ان کو حس کی مقابلیت کے اصول کی مثال ہی کے طور پر استعمال کر سکتا ہوں۔ بصارت و سماعت کے عنوانات کے تحت مجھے تھوڑا سا پتہ اور کہنے کی ضرورت ہوگی کہ

میں نے جو مختلف ثبوت پیش کئے ہیں ان سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ کل حرکی تسویقات جو قشر سے باہر جاتی ہیں وہ اندر جانوروں میں ان تغلیفات سے جاتی ہیں جو انشقاق رولینڈو کے قریب ہیں کہ

لیکن جب ہم اس امر کو متعین کرنا چاہتے ہیں کہ حرکی تسویتی کے قشر سے جدا ہونے پر کیا ہوتا ہے تو صورت حال اور سبھی تاریک ہو جاتی ہے۔ کیا تسویتی خود تغلیفات زیر بحث سے جدا ہوتی ہے یا یہ کہ اس کا آغاز کہیں اور سے ہوتا ہے اور اس میں سے محض گزر جاتی ہے، اور ان مرکوزوں کی فطرت نفسی فطرت کے کون سے رخ کے مطابق ہے۔ یہاں اہل علم کی آرا میں اختلاف ہے۔ مگر مسئلہ کے ان نسبتہ عمیق پہلوؤں پر بحث کرنے سے قبل بہتر یہ ہوگا کہ ایک نظر ان واقعات پر ڈال لیجائے جو قشر کے بصارت سماعت اور شامہ کے تعلق سے متعلق تحقیق ہیں آچکے ہیں کہ

بصارت

اس میدان میں فیہ سب سے پہلا محقق ہے۔ اس نے یہ دیکھا کہ جب بند کے دماغ کی تلفیف زاویہ (یعنی وہ جو داخل جراحی تغائی انشقاقات کے مابین ہے اور انشقاق سلویس کے گرد گھومتی ہے) کو پہنچ کیا جاتا ہے تو آنکھوں اور سر میں ایسی حرکت پیدا ہوتی ہے جو عموماً دیکھتے وقت ہوا کرتی ہے۔ اور اس حصہ کے ضائع کر دیے پر اس کے نزدیک دوسری جانب کی آنکھ ہمیشہ کے لئے قطعاً کور ہو جاتی ہے۔ اس کے فوراً ہی بعد منک نے یہ دعویٰ کیا کہ بندروں اور کتوں کے نفس تغائی کے ضائع کرنے سے بصارت باطل ضائع ہو جاتی ہے اور تلفیف زاویہ کو بصارت سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ یہ پتل کی لمسی حسیت کا مرکز ہے۔ منک کے اس طرح مطلق متکبرانہ انداز میں دعویٰ کرنے سے لوگوں نے اس کو مستند خیال کرنا چھوڑ دیا ہے۔ مگر اس نے دو کام نہایت مفید کئے ہیں۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے زندہ حیوانوں پر تجربات کر کے حسی اور نفسی گویا میں امتیاز کیا ہے۔ اور عمل جراحی سے ناقص و خراب ہونے کے بعد بصری فعل کے عود کرنے کے عمل کو بیان کیا ہے۔ اسی نے سب سے پہلے اس امر کی تحقیق کی ہے کہ ایک نصف کرے کے ضرر سے نیم کوری پیدا ہوتی ہے اور حیوان قطعاً کور نہیں ہو جاتا۔ حسی کوری میں روشنی کی مطلقاً حس نہیں ہوتی۔ نفسی کوری میں یہ ہوتا ہے کہ مریض بصری ارتسامات کے معنی سمجھنے سے قاصر رہتا ہے، جس طرح ہماری حالت اس وقت ہوتی ہے جب ہم چینی زبان کا چھپا ہوا کاغذ دیکھتے ہیں یعنی الفاظ ہم کو نظر آتے ہیں، مگر ان کو سمجھ نہیں سکتے۔ نصف بصارت کے باطل ہو جانے میں یہ ہوتا ہے کہ کوئی سی شبکیہ بھی پوری طرح متاثر نہیں ہوتی ہے یعنی ہر شبکیہ کا بایاں حصہ کور ہوتا ہے جس کی وجہ سے حیوان کوئی ایسی چیز نہیں دیکھ سکتا جو داہنی جانب ہوتی ہے بعد کے مشاہدات سے اس نیم کوری کی تصدیق ہوتی ہے۔ جس حالت میں اعلیٰ حیوانات کے ایک نصف کرے کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو بصارت میں نیم کوری نوعیت کے اختلالات واقع ہوتے ہیں۔ اور منک کی پہلی تصانیف کے ضائع

ہونے کے بعد سے ان تمام مشاہدات میں جن کا فعل بھارت سے تعلق ہوتا ہے اس سوال کا جواب دینا نہایت ضروری سمجھا جاتا ہے کہ آیا کوہری جی ہے یا محض نفسی ہے؟

گالٹز نے فیروز اور منک کے تقریباً ساٹھ ہی اختبارات کئے ہیں جن کی بنا پر اس نے اس امر سے قطعاً انکار ہی کر دیا کہ بصری فعل کا دراصل نصف کروں کے کسی خاص حصہ سے تعلق ہے۔ اور بہت سے لوگ مختلف نتائج پر پہنچے ہیں، اس لئے میں اس واقعہ کی تاریخ کے متعلق کسی مزید گفتگو کے بغیر یہ کہہ سکتا ہوں کہ اب صورت حال کیا ہے؟

پچھلیوں میں ڈاکو اور چھپکلی کی قیم کے جانوروں میں نصف کروں کے علاوہ کرنے کے بعد بھی بھارت باقی کر رہتی ہے اس بات کو ان جانوروں میں منک بھی تسلیم کرتا ہے جس کے نزدیک یہ پرندوں میں باقی نہیں رہتی؟

منک کے تمام پرندے نصف کروں کے قطع کر دینے کے بعد قطعاً اندھے معلوم ہوئے (حسی طور پر اندھے) شمع کی طرف سر کرنے اور مارنے کی دھکی پر انکھوں کے چھپکنے کو جو معمولاً ادنیٰ مرکروں کے فعل سمجھا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ بغیر نصف کروں کے کبوتروں میں اس قسم کی بصری حسوں کا ہونا ادنیٰ مرکروں میں ایک حد تک بھارت کے ہونے کی دلیل ہے ان کے متعلق منک یہ کہتا ہے کہ ان حسوں کی بقا کا باعث ادنیٰ مرکروں کی حسیت نہیں بلکہ بصری قشر کے بعض اجزاء پر عمل جراحی کے ناقص ہونے کی بنا پر باقی رہ جاتے ہیں جس سے یہ حسیں ہوتی ہیں۔ لیکن منک کے بعد اسکرپٹر نے جو عمل جراحی کیا اور جس میں اس نے کال ہونے کا پورا لحاظ رکھا تھا اس کی تحقیق یہ ہے کہ دو یا تین ہفتہ کے بعد سب کبوتر دیکھنے لگتے ہیں خفیف ترین رکاوٹوں سے ہمیشہ بچتے خاص نشستوں کی طرف باقاعدگی کے ساتھ اڑتے ہیں وغیرہ اور ان میں اور ان کبوتروں میں فرق دیکھا گیا جو قطعاً اندھے کر دئے گئے تھے، اور جن کو ان کے ساتھ مقابلہ کرنے کے لئے رکھا تھا۔ لیکن یہ زمین پر کبھرے ہوئے دائوں کو نہ اٹھاتے تھے۔ اسکرپٹر

کہتا ہے کہ اگر سامنے کے نصف کرے کا ذرا سا بھی حصہ چھوڑ دیا جائے تو وہ یہ کرنے لگیں۔ اور وہ ان کے خوراک کے نہ چلنے کو بصری خرابی سے منسوب کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ ایک طرح کا غذائی افیزیا ہے جو عقیبی وماغ کے قطع کرنے کی بنا پر پیدا ہو جاتا ہے۔

اس اختلاف کی موجودگی میں جو منک اور اس کی حرکیوں میں ہے یہ بات قابل غور ہے کہ عمل جراحی کے بعد ایک فعل کے باقی رہ جانے سے نقص کے کس قدر مختلف معنی لئے جاسکتے ہیں۔ فعل کے نہ ہونے سے لازماً یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ اس حصے پر مبنی ہے جس کو قطع کر دیا گیا ہے۔ مگر اس کے باقی رہنے سے یہ بات البتہ ظاہر ہوتی ہے کہ یہ اس پر مبنی نہیں ہے۔ یہ بات اس وقت بھی صحیح ہوگی اگر بطلان فعل ننانوے واقعات میں ہو اور باقی یہ صرف ایک صورت میں رہے۔ یہ بات کہ پرندوں اور دو دھڑلانے والے جانوروں کو قشری القطعات کے ذریعہ سے اندھا کیا جاسکتا ہے، بلاشبہ صحیح ہے سوال یہ ہے کہ آیا ان کا قشری القطعات کے بعد اندھا ہونا لازمی ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے تو بلاشبہ قشر کو مرکز بصارت کہا جاسکتا ہے۔ کوری زخم کے ان بعیدی اثرات کی بنا پر بھی ہو سکتی ہے جو اس سے دور کے حصوں پر پڑتے ہیں۔ عمل بعض اوقات عارضی طور پر اک جا ہو سکتا ہے اور بعض اوقات دور تک بڑھ جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے جانور اندھا ہو جاتا ہے۔ مختصراً یہ کہ خلل انداز حالتوں پر براؤں سیکوارڈ اور گالٹرنے بہت زیادہ زور دیا ہے اور جن کی اہمیت ہر روز زیادہ نمایاں ہوتی جاتی ہے۔ اس قسم کے اثرات عارضی ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے بطلان بصارت کے علامات جو منقطع حصہ کے ضائع ہونے سے پیدا ہونگے ان کا دائمی ہونا لازمی ہے۔ کبوتروں میں جو کوری واقع ہوتی ہے اور جس حد تک یہ ذلیل ہو جاتی ہے اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ مرکز بصر کے ضائع ہونے کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔ بلکہ اس کو کسی ایسے اثر سے ہی منسوب کیا جاتا ہے جو عارضی طور پر اس کے مرکز کی فعلیت کو کم کر دیتا ہے۔ یہی عمل جراحی کے اور اثرات

کے متعلق بھی ہے اور جب دودھ پلانے والے جانوروں پر آتے ہیں تو ہم کو اس نتیجہ کی اہمیت اور بھی نمایاں معلوم ہوتی ہے کہ
خروگوشوں میں کل قشر کے علاوہ کر لینے کے بعد بھی اس قدر بصارت رہ جاتی ہے، جو ان کی حرکات کی رہبری کر سکتی ہے، اور جس کی بنا پر یہ رکاوٹوں سے بچ سکتے ہیں۔ کرسچانی کے مشاہدات اور مباحث سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے، اگرچہ منک یہ کہتا ہے کہ میں نے جن جانوروں پر اختیار کیا ہے وہ قطعاً کور ہو گئے تھے کہ

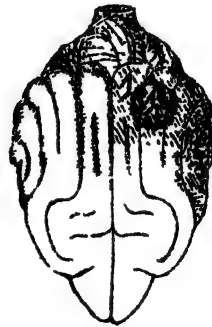
منک نے کتوں میں بھی عقبی فصوص کے قطع کر لینے کے بعد قطعی اور مکمل کوری مشاہدہ کی ہے۔ وہ اور بھی آگے بڑھا ہے اور اس نے قشر کے جن حصوں پر عمل جراحی کیا ان کا نقشہ بھی کھینچ لیا اور جن کے متعلق اس کا خیال تھا کہ شبکتین کے دو حصوں کے مطابق ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ قشر کے خاص حصوں کے ضائع کر دینے سے جانور کا شبکی مرکز یا شبکیہ کا اوپر کا حصہ یا نیچے کا حصہ یا ایک ہی آنکھ کا داہنا یا بائیں حصہ کور ہو جاتا ہے۔ مگر اس میں مطلق شک نہیں کہ یہ متعین تلازم محض فرضی ہے۔ اور مشاہدین مثلاً ہٹنگ کا لٹنر لیو سینی لیوب ایکسیریز کہتے ہیں کہ ایک جانب کے قشر کا جتنا حصہ بھی قطع کیا جائے اسی قدر وزن نگھوں میں صرف نیم کوری پیدا ہوگی اور یہ اس وقت خفیف و عارضی ہوتی ہے جب سامنے کے فصوص پر عمل کیا جاتا ہے اور جس قدر زیادہ حصہ کو نقصان پہنچایا جاتا ہے، اسی قدر بطلان بصارت کامل و دائمی ہوتا ہے۔ لیوب کا خیال یہ ہے کہ بصارت کمزور و مدہم پڑ جاتی ہے (ضعف بصارت) جو کتنی ہی شدید کیوں نہ ہو پھر بھی اس میں مرکز شبکیہ میں سب سے زیادہ اچھی طرح سے نظر آتا ہے، جیسا کہ اچھے کتوں میں ہوتا ہے۔ ہر شبکیہ کا صدفی حصہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنی ہی طرف کے قشر سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے برعکس مرکزی یا انفری حصہ مخالف کے نصف کرے سے منسلک معلوم ہوتا ہے۔ لیوب جس کی نظر سب سے زیادہ وسیع ہے وہ ضعف بصارت کا بھی اسی طرح سے تعقل کرتا ہے جس طرح سے کہ وہ حرکی اختلالات کا

تقل کرتا ہے۔ یعنی کل بصری شینری میں جمود کی زیادتی ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے جانور ان ارتسامات پر جو ضرر کے مخالف جانب سے ہوتے ہیں زیادہ کوشش سے رد عمل کرتا ہے۔ اگر کتے کے داہنی جانب ضعف بصارت ہو اور گوشت کے دو ٹکڑے اس کے سامنے ایک ہی وقت میں ٹھکائے جائیں تو وہ ہمیشہ پہلے اس کی طرف توجہ ہوتا ہے جو اسکے بائیں طرف ہے لیکن اگر ضرر خفیف ہو تو داہنی جانب کے حصہ کو ہلا دینے سے اسکو اسکی طرف متوجہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر ایک ہی گوشت کا ٹکڑا دیا جائے تو جس طرف بھی ہو یہ لے لیتا ہے۔

اگر دونوں عقبی حصوں کو بہت زیادہ نقصان پہنچا دیا جائے تو ممکن ہے جانور بالکل اندھا ہو جائے۔ منک یقین طور پر اپنے سہمیغیر کا نقشہ کھینچتا ہے۔ اور یہ کہتا ہے کہ جب وہ حصہ جو شکل نمبر ۱۲ و ۱۳ میں اسے ظاہر کیا گیا ہے قطع کر دیا جائے تو جانور کا کامل اندھا ہو جانا لازمی ہے۔ مشاہدات میں جو اختلاف ہے اس کے متعلق وہ یہ کہتا ہے کہ یہ ناقص انقطاع کی بنا پر ہوتے ہیں۔ لیکن گالٹریو سیسی اور لینی گریس یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اس حصہ کو قطعاً اور کامل طور پر



شکل نمبر ۱۳

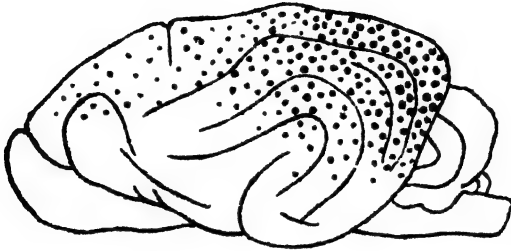


شکل نمبر ۱۲

کتے کے بصری مرکز خیال منک کل مخطط حصہ اول کلیتہ بصری مرکز ہے۔ اور تار ایک مرکزی دائرہ او مقابلی آنکھ کے بصری مرکز سے متلازم ہوتا ہے۔

کالٹ ڈالا ہے جس کو سنک ہیسیفر کہتا ہے اور کئی مرتبہ ایسا کر کے دیکھا ہے اور ہمیشہ یہی ہوا ہے کہ عمل جراحی کے چند ہفتوں کے بعد ایک مبہم قسم کی بصارت جانور میں خود کراتی ہے۔ یہ حال کہ آیا جانور کتنا اندھا ہے یا نہیں اس کا جواب دینا اتنا آسان نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ قطعاً اندھے کہتے بھی ان مقامات میں جن کے وہ عادی ہوتے ہیں اپنے اندھے ہونیکا بہت کم ثبوت دیتے ہیں، اور تمام رکاوٹوں سے بچتے ہیں۔ برخلاف اس کے وہ کہتے جن کے صرف حقیقی فضل نکال دئے جاتے ہیں ممکن ہے اکثر ٹکریں کھائیں اور حالانکہ ان کو نظر بھی آتا ہو۔ اس امر کا بہترین ثبوت کہ وہ دیکھ سکتے ہیں گالٹزر کے کتوں کا واقعہ ہے کیونکہ وہ فرش پر دھوپ یا کاذب کے ٹکڑوں سے نہایت احتیاط کے ساتھ بچتے تھے۔ گو بارگٹھوس رکاوٹوں سے بچتے ہوں یہ بات ایسی ہے، جو ایسا کتا جو دراصل اندھا ہو کبھی نہ کر ایگا۔ لیوسینی نے اپنے کتوں کا بھوک کی حالت میں امتحان کیا کیونکہ اس وقت تو زیادہ تیز ہوجاتی ہے، اور ان کے سامنے گوشت اور کارک کے ٹکڑے بکھیر دئے۔ اگر وہ سیدھے ان کی طرف جاتے تو دیکھتے تھے اور اگر وہ گوشت کو لیتے اور کارک کو چھوڑ دیتے تھے تو گویا اختیار سے ساتھ دیکھتے تھے۔ یہ نزاع بہت سخت ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ افعال دماغ کے متاثر تعین کرنے کا مسئلہ ان لوگوں پر خاص اثر رکھتا ہے جو اس کی اعتباراً تحقیق کرتے ہیں ایک طرف گالٹزر اور لیوسینی جس قدر بصارت کو باقی تسلیم کرتے ہیں، وہ بہ مشکل قابل لحاظ معلوم ہوتی ہے دوسری طرف سنک اس بات کو تسلیم کرنا ہے کہ پچاسی کتوں میں سے وہ صرف چار پر ہیسیفر کے ضائع کرنے سے کھل کوری پیدا کرنے میں کامیاب ہوا ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ شکل نمبر ۴۴ یعنی نقشہ لیوسینی ایک حد تک حقیقت کو ظاہر کرتی ہے۔ حقیقی حصے قشر کے اور حصوں کی نسبت بصارت کے لئے بہت زیادہ اہم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کے قطعی طور پر ضائع کر دینے کی وجہ سے جانور تقریباً اندھا ہو جاتا ہے۔ روشنی کی خیف ہی صیرت

جو اس کے باوجود بھی ماتی رہتی ہے، اس کی نوعیت یا اس کے مرکز کی



شکل نمبر ۱۴۔ تری وظائف بصر کی تقسیم خیال یو سینی۔

نسبت کچھ معلوم نہیں ہے ؟
 بذروں کے متعلق بھی ریکڑوں میں اختلاف ہے اس میں بھی
 حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ عصبی فص ایسے حصے ہیں جن کا فصل
 بصارت سے بہت گہرا تعلق ہے۔ فعل اس وقت بظاہر جاری معلوم
 ہوتا ہے جب ان کا تھوڑا سا حصہ چھوڑ دیا جاتا ہے۔ کیونکہ فیروز نے ان
 کے تقریباً بالکل محال لینے کے بعد دونوں جانب کوئی محسوس خرابی نہ پائی
 دوسری طرف جب انہیں اور تلفیف زادہ دونوں کو نکال لیا گیا تو دونوں
 انکسوں کی بصارت کامل طور پر ختم ہو گئی۔ منک براؤن اور شیفر نے محض
 تلفیف زادہ کے ضائع کرنے سے بصارت میں کسی قسم کے خلل کا مشاہدہ
 نہیں کیا ہے۔ اگرچہ فیروز نے کیا ہے، غالباً اس کو رسی کا سبب وہ رکاوٹیں
 تھیں جو بعد ہی تاثر کی وجہ سے عمل کر رہی تھیں یا شاید تلفیف زادہ کے
 بصری ریشے جو بصری فصوں تک جاتے ہیں وہ کٹ گئے ہوں۔ براؤن
 اور شیفر نے ایک بذریعہ حقیقی فصوں کے ضائع کرنے ہی سے کامل
 کو رہ جانے کا مشاہدہ کیا۔ یو سینی اور سیلی نے اس عمل کو دو بذروں پر
 کرتے وقت یہ دیکھا کہ ہاؤر سی طور پر نہیں بلکہ ذہنی طور پر کور ہوتے ہیں کچھ

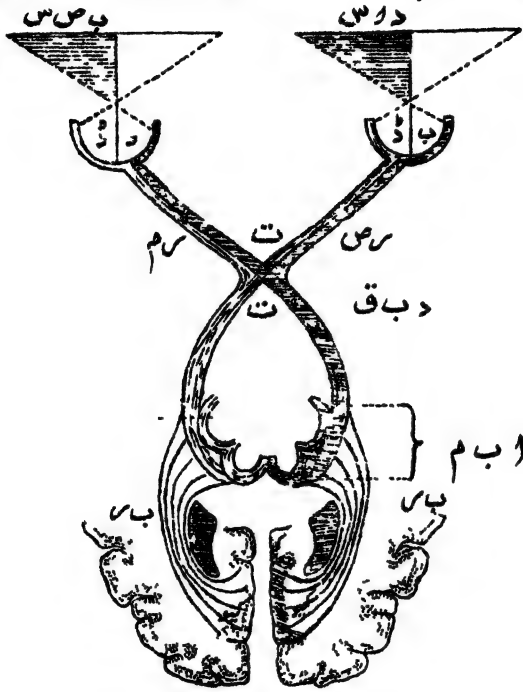
ہفتے کے بعد ان کو اپنی خوراک نظر آنے لگی لیکن محض بصارت کے فدیو سے بخیر و
اور کارک کے ٹکڑوں میں اختیار نہیں کر سکے۔ مگر ایسا معلوم ہے کہ لیوسینی اور
سیپلی نے فصول کو کامل طور پر ضائع نہیں کیا تھا۔ جب ایک ہی
فصل کو نقصان پہنچایا جاتا ہے تو بندروں کو نصف کوری لاحق ہو جاتی ہے اور
اس باب میں سب مشاہدین متفق ہیں۔ پس یہ حیثیت مجموعی بصارت کی منک
لئے جو جگہ تجویز کی تھی یعنی عقیقی نقص اس کی بعد کی شہادت سے تائید ہوتی ہے کہ
انسان سے ہم کو زیادہ صحیح نتائج حاصل ہوتے ہیں کیونکہ یہاں ہم بصارت
کی نسبت خارجی کردار سے نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور نہیں ہوتے مگر ایک خرابی بھی ہے
کہ ہم عمل جراحی نہیں کر سکتے بلکہ ہم کو بیماری کی بنا پر جو نقصانات ہو جاتے ہیں ان
کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ علم الامراض کے علما جنہوں نے اس موضوع پر غامد فرمائی
کی ہے، وہ اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ انسان میں بصارت کے لئے عقیقی
فصل لازمی ہیں ان میں سے کسی ایک کو اگر ضرر پہنچ جاتا ہے تو دونوں انکھیں
نیم کور ہو جاتی ہیں اور اگر دونوں ضائع ہو جائیں تو حسی اور نفسی دونوں طرح
کی کامل کوری لاحق ہو جاتی ہے؛

نیم کوری اور مقامات کو بھی نقصان پہنچ جانے سے ہو جاتی۔ خصوصاً اگر
ان کے قریب کی تلفیف زاویہ یا تلفیت فوق السحابہ کے ضائع ہو جائے، اور
ممکن ہے کہ قشر کے حرکتی رقبہ کو بہت زیادہ نقصان پہنچ جانے سے بھی ہو جائے۔
ان حالتوں میں یہ بات یقینی ہے کہ یہ بعیدی عمل کی بنا پر پیدا ہوتی ہے جو غالباً ان
ریشوں میں رکاوٹ پیدا ہو جانے پر مبنی ہوگی، جو عقیقی فصول کی طرف سے آتے ہیں ایسے بھی چند
واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں جہاں عقیقی فصول میں ضرر پایا گیا ہے اور بصارت میں نقصان
نہیں آیا۔ فیہر نے جہاں تک ممکن ہوا اس قسم کے واقعات جمع کئے ہیں تاکہ اس سے وہ اپنے
تجویز کردہ مقام یعنی تلفیف زاویہ کا ثبات کرے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ان واقعات سے صحیح منطقی طور پر
کام لیا جائے تو ان میں سے ایک سو مخالف واقعات پر بیماری ہو گا۔ با این حال
جب اس امر کا خیال کرتے ہیں کہ مشاہدات کے ناقص ہونے کا کس قدر احتمال
ہونا ہے، اور یہ کہ انفرادی طور پر مختلف دماغوں میں کس قدر فرق ہو سکتے ہیں

ان کی خاطر اس قطعی شہادت کی بڑی مقدار کو رد کرنا معقول نہیں معلوم ہوتا جو عقبی فصول کی موید ہے کسی متناقض حالت کی انفرادی تغیر سے تو توجہ نہ کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اسطواناتوں کے تقاطع سے زیادہ کوئی نمایاں تشوہی واقعہ نہیں ہے نہ اس کے نتیجہ سے زیادہ کوئی مسلم مرضی واقعہ ہے کہ بائیں ہاتھ کے کام کرنے والے اشخاص میں خون پھوٹ کر جب حرکی مرکزوں میں چلا جاتا ہے تو اس سے داہنی جانب فالج پڑ جاتا ہے۔ لیکن تقاطع کی مقدار میں تغیر ہو سکتے ہیں۔ اور بعض اوقات یہ بالکل مفلوہ ہوتا ہے۔ اگر اس قسم کی حالتوں میں بائیں جانب کا داغ سرعہ کا مرکز ہو تو بائیں جانب کا نہیں بلکہ داہنی جانب کا نصف حصہ فالج کا شکار ہوگا۔ مقابل کے صفحہ پر جو خال درج ہے اور ڈاکٹر سیگون سے نقل کیا گیا ہے، یہ حیثیت مجموعی ان حلقوں کو خاصی صحت کے ساتھ ظاہر کرتا ہے جو بصارت سے متعلق ہیں۔ بل بصری حصہ ہی نہیں، بلکہ کیونی اور تلفیف اول بھی اس سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہے۔ ناٹھنجل کو اس تحدید میں سیگون کے ساتھ اتفاق ہے۔

قشری اختلال کا نہایت ہی دلچسپ نتیجہ ذہنی کوری ہوتی ہے۔ یہ اس قدر بصری ارتسامات کے محسوس نہ کر سکنے پر مشتمل نہیں جتنی کہ ان کے نتیجہ سے پرمشتمل ہوتی ہے۔ نفسیاتی اعتبار سے اس کی تفسیر بصری حصوں اور ان کے مفہوم کے مابین امتیلا فات کے نہ رہنے سے کی جاسکتی ہے۔ اور بصری مرکز اور دوسرے تصورات کے مرکزوں کے راستہ میں اگر کسی قسم کا اختلال ہوگا تو اس سے یہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً چھپے ہوئے حروف یا الفاظ بعض اصوات بعض حرکات ادا کو مستلزم ہوتے ہیں اگر ادا کرنے والے اور سماعت کے مرکزوں کا تعلق ایک طرف اور بصری مرکزوں کا دوسری طرف سے منقطع ہو جائے تو ظاہر ہے کہ الفاظ نظر تو آئیں گے مگر ان سے تصور اور اس حرکت کا تصور پیدا نہ ہوگا جو ان کے ادا کرنے کے لئے ضروری ہے۔ مختصر یہ کہ اس حالت میں ایک یا بطلان قرأت ہوگا۔ اور یہ سامنے کے صدغی حصوں کے نقصان پہنچنے کی حالت میں افیز یا کی بیماری میں پیچیدگی کے طور پر ہوتا ہے۔

نہایت قابل کہتا ہے کہ بصری خصلوں کا مرکز تو کیوبیس ہے اور بصری فصول کے دو سرے حصے ممکن ہے بصری حافظوں اور تصورات کا مرکز ہوں جسکی وجہ سے ذہنی کوری پیدا ہو جاتی جو حقیقت یہ ہے کہ تمام طبی مصنفین ذہنی کوری کے متعلق کچھ اس طرح سے لکھتے ہیں کہ گویا یہ حافظہ کی بصری شکل کے اطلال پر مبنی ہوتی ہے مگر مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نفسیاتی غلط فہمی ہے۔ ایک شخص جسکی بصری شکل کی قوت کمزور پڑ گئی ہو (جو خفیف مدارج میں کوئی غیب معمولی منظر نہیں ہوتا)



شکل نمبر ۱۰ بصری پیشہری کا فاکہ مرتبہ سیکوینس تغیف کیوبیس دیکو، جو حصے اسکی طرف جاتے ہیں انکو سیاہ کر کے دکھایا گیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اپنا فعل کرنے سے قاصر رہتے ہیں بصری مدافعتی تغیف کرے کے بصری رہتے۔ اب ہر ادنیٰ بصری حرکوں کا مطلقا جسم رعایت و فیرہ (دب قی وادنا بطن) قطع ہوتا، لہذا بصری مرض، وہ رہتے جو غلبہ کی شکل اور مدنی نصف حصوں میں جاتے ہیں۔ سر ہر وہ رہتے جو شکلیہ کے مرکزی اور افقی نصف حصوں کی طرف جاتے ہیں۔ ب د، بایاں و حیلہ۔ د د، وادنا و حیلہ۔ دونوں کا وادنا نصف حصوں کو رہے۔ یہ الفاظ دیگر د ا ص ب ص میں موضوع کے لئے کیوبیس کے منظر پر جاتے ہیں فیہر منی ہوئے ہیں

وہ ذہنی اعتبار سے ذرا سا بھی کور نہیں ہوتا کیونکہ جو کچھ کہ وہ دیکھتا ہے اس کو پوری طرح سے پہچانتا ہے۔ دوسری طرف ممکن ہے وہ ذہنی کور ہو اور اس کا بصری تشل پوری طرح پر موجود ہو۔ جیسا کہ اُس دھمپ حالت میں ہے جس کو ول برینڈ نے *سٹارٹ* میں شائع کیا تھا۔ اس سے بھی زیادہ دھمپ ذہنی کوری کی مثال دوسرے حال ہی میں شائع کی تھی، جس میں اگرچہ مریش نہایت ہی مضحکہ خیز غلطیاں کرتا تھا، مثلاً کپڑوں کے برش کو عینک کہتا تھا یا چھتری کو سچوں کا پودا کہتا تھا، یا سیب کو ایک خاتون کی تصویر بتاتا تھا وغیرہ مگر کیا کرنا والا یہ کہتا ہے کہ اس کے بصری تشالات میں کوئی نقص نہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ غیر بصری تشالات کا لمبی بطلان ذہنی کوری کا باعث ہو جاتا ہے جس طرح غیر سمعی تشالات کا بطلان ذہنی بہر سے بن کا باعث ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر گھنٹی کی آواز سکر میں اس امر کا اپنے ذہن میں اعادہ نہ کر سکوں گھنٹی کی شکل کسی سے تو میں ذہنی بہرا ہو گا۔ اور اگر اس کو دیکھ کر میں اس کی آواز یا نام کا خیال نہ کر سکوں تو مجھے ذہنی کوری کی شکایت ہوگی۔ اور اگر میری کل بصری تشالات فنا ہو جائیں تو میں ذہنی کوری نہیں بلکہ کور محض ہو جاؤ گا کیونکہ اگر میرے بائیں عقبی رقبہ کو نقصان پہنچ جائے تو میں ساحت نظر کے نصف داہنے حصے کے دیکھنے سے معذور ہو جاؤ گا۔ اور داہنے عقبی رقبے کو پہنچ جائیں تو بائیں جانب کے نصف ساحت نظر کے دیکھنے سے معذور ہو گا۔ مگر یہ نقصان مجھے بصری تشالات سے عاری نہیں کرتا۔ تجربہ شاہد ہے کہ ایک غیر متاثرہ نصف کرہ ان کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے ان کے قطعاً فنا کرنے کے لئے مجھے دونوں عقبی فصوص کو ضائع کرنا ہو گا۔ اور اس سے صرف یہی نہیں ہو گا کہ میری داخلی تشالات کی بصارت ضائع ہو جائیگی بلکہ کل بصارت ہی کا خاتمہ ہو جائیگا۔ حال کی امراضی تاریخ میں کوئی ایسا واقعہ نہیں ملتا۔ اس اثنا میں کچھ ذہنی کوری خصوصاً تحریر کی ذہنی کوری کے واقعات ملے ہیں جن میں کوری بھی ملی ہوئی ہے جو بالعموم داہنی جانب کی ہوئی ہے۔ ان سب کی توجیہ اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ بیماری کی وجہ سے وہ رابطہ دینے والے قطعات خراب ہو جاتے ہیں جو عقبی فصوص

اور باقی دماغی حصوں کے مابین ہوتے ہیں۔ خصوصاً وہ جن کا تعلق بائیں نصف کمرے کے چہرے اور مدغی حلقوں میں کلام کے مرکوزوں سے ہوتا ہے۔ ان کو ایصال یا ایٹلاف کے اختلالات کے ذیل میں سمجھنا چاہئے۔ اور ایسا واقعہ مجھے کہیں بھی نہیں ملا ہے جو ہم کو اس امر کے یقین پر مجبور کر دے کہ بصری تشالاکا کا ذہنی کوری میں فنا ہونا ضروری ہے یا یہ کہ اس قسم کی تشالاکا مرکز مقامی اعتبار سے ان سے علحدہ ہوتے ہیں جو براہ راست آنکھوں کی حصوں کے لئے ہیں۔

جس حالت میں کہ مریض شے کو دیکھ کر پہچاننے سے قاصر رہتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مریض جو نبی اس کو چھو تا ہے تو اس کا نام بھی بتا دیتا ہے اور اس کو پہچان بھی لیتا ہے۔ اس سے نہایت ہی دلچسپ طریق پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایٹلافی رائے کس قدر کثرت کے ساتھ ہوتے ہیں جو سب کے سب دماغ سے گویائی کی طرف آتے ہیں۔ اگر آگے کا راستہ بند ہوتا ہے تو ہاتھ کا راستہ کھلا ہوا ہے۔ جب ذہنی کوری سب سے زیادہ کال ہوتی ہے تو مریض کی بصارت لمس سماعت کوئی بھی کام نہیں دیتی اور ایک قسم کا جنون طاری ہو جاتا ہے جس کو اسمبولیا یا اپریکسیا بھی کہہ سکتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ معمولی معمولی شے کو مریض نہیں سمجھ سکتا۔ مریض پاجامہ کو ایک بازو پر رکھ لیتا اور ٹوپی کو دوسرے بازو پر۔ صابون چھانے لگے گا۔ جو تے میز پر رکھ دیگا۔ یا اپنے کھانے کو ہاتھ میں لے لیکر پیچھے پھینکتا جائیگا اور اس کو یہ معلوم نہوگا کہ اس کے ساتھ کیا کرنا چاہئے۔ اس قسم کی خرابی دماغ کو بہت ہی زیادہ نقصان پہنچ جانے سے ہو سکتی ہے۔

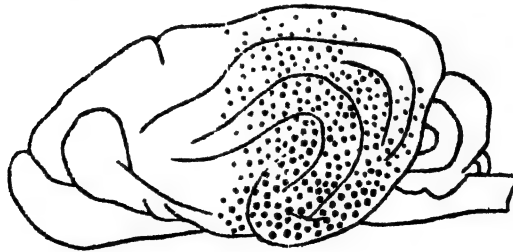
طریق تنزل سے بصری حصوں کے مقام کی نسبت جو اور شہادت پہنچتی ہے اسکی تائید ہوتی ہے۔ جانوروں کے بچوں کی اگر پتلیاں نکال ڈالی جائیں تو بعضی بچوں میں ناٹوی تنزل واقع ہوتا ہے اجسام سنہ سہر اور سخت فشری ریشے جو بعضی نقصوں کی طرف جاتے ہیں وہ بھی ان حالتوں میں چھوٹے پڑ کر رہ جاتے ہیں۔ یہ سفاہر یکساں تو نہیں ہیں مگر ان کے متعلق شک نہیں ہو سکتا۔ پس ان سب شہادتوں کے جمع کرنے سے

یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے، کہ بصارت کا عقبی فصوں سے خاص تعلق ہے۔ اتنا اور بیان کر دینے کے لائق ہے کہ انسان میں انتہائی کوری کی حالت میں عقبی فص سکڑے ہوئے اور ان میں سلوٹیں پائی گئی ہیں کہ

سماعت | سماعت کے مقام کا اتنا بھی تعین نہیں ہوا جتنا کہ بصارت کا ہوا ہے۔ لیوسینی کی شکل میں وہ حصے دکھائے گئے ہیں

جو کتوں میں سماعت کو ضرر پہنچنے کی صورت میں متاثر ہوتے ہیں۔ جس طرح بصارت میں ایک رخاں القطاع سے دونوں طرف علامات پیدا ہوتی ہیں اسی طرح سے اس میں چوتا ہے۔ شکل میں گہرے سیاہ اور مدہم سیاہ نقطے اسی قسم کے رابطوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ اگرچہ اس سے کوئی مقامی صحت مقصود نہیں ہے۔ تمام حصوں میں سماعت کے لئے صدغی فص سب سے زیادہ اہم ہیں لیکن دونوں صدغی فصوں کے بالکل دور کرنے سے بھی لیوسینی کا کتنا کامل طور پر بہرا نہیں ہواؤ

بندر میں فیبر اور یونے بالائی صدغی تلفیف یعنی وہ جو شکل نمبر ۱۶ میں اشتقاق سلوٹیں کے ذرائع ہے، کے ضائع کر دینے سے دیکھا کہ وہ ہمیشہ کے لئے بہرا ہو گیا۔ اس کے برعکس براؤں اور شیفر نے یہ دیکھا کہ بعض بندروں



شکل نمبر ۱۶ رقبہ سماعت مرتبہ لیوسینی

میں اس عمل کا سماعت پر کوئی خاص اثر پڑتا ہی نہیں ایک جانور کے البتہ وہ فوں

صدغی فص ضلع ہو گئے تھے۔ عمل جراحی کے ایک یاد دہنتے تک تو یہ جانہ کچھ مفصل رہا۔ اس کے بعد اس کی گویا تمام قوتیں لوٹ آئیں۔ اور یہ سب سے زیادہ شوخ بند بن گیا۔ وہ اپنے ہم جنسوں پر حکومت کرتا تھا اور جن لوگوں نے اس کو دیکھا ہے وہ سب کے سب یہ تسلیم کرتے ہیں، کہ اس کے سب جو اس پوری طرح پر درست تھے۔ جن میں سماعت بھی شامل ہے مختلف محققین میں اس بات میں سخت اختلاف ہے، اور سب کے سب ایک دوسرے کو الزام دیتے ہیں۔ فیر کو اس امر سے انکار ہے کہ براؤن اور شیفر کے انقضاءات کا ل تھے۔ شیفر یہ کہتا ہے کہ فیر کا بندر در حقیقت پہلے ہی سے بہرہ استخا۔ اس غیر فیصل حالت میں اس موضوع کو چھوڑنا پڑتا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دونوں میں براؤن اور شیفر کے مشاہدات زیادہ اہم ہیں۔

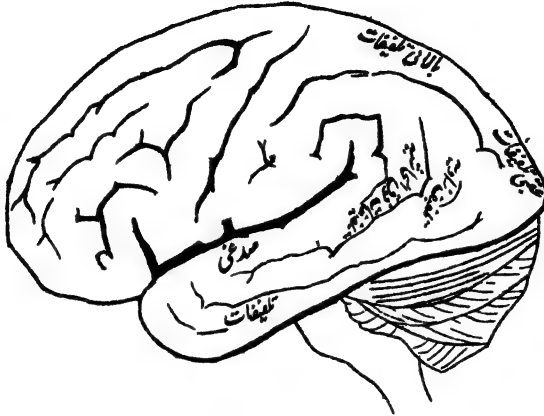
انسان میں صدغی فص بلاشبہ مرکز سماعت ہیں اور تلفیف اعلیٰ جو انشقا سلوی کے متصل ہے اس کا سب سے اہم حصہ ہے۔ یہ بات منظر افیزیایہ ثابت ہوتی ہے۔ چند صفحات پہلے ہم نے حرکی افیزیایہ کا مطالعہ کیا تھا۔ اب ہم کو حسی افیزیایہ پر غور کرنا چاہئے۔ اس بیماری کے متعلق ہمارے علم کے تین درجے رہے ہیں۔ ان کو ہم دور بر و کا دور ورنک اور دور چار کوٹ کہہ سکتے ہیں۔ بروکا کی جو تحقیق تھی اس کا ذکر تو آہی چکا ہے۔ ورنک سب سے پہلا محقق ہے جس نے ان حالتوں میں جن میں مریض گفتگو سمجھ بھی نہیں سکتا اور ان میں جن میں وہ گفتگو سمجھ لو سکتا ہے مگر بول نہیں سکتا امتیاز کیا اور اس نے اول الذکر حالت کو صدغی فص کے گزند پا جانے سے منسوب کیا۔ یہ حالت لفظی بہرے پن کی ہے اور اس بیماری کو سمعی افیزیایہ کہتے ہیں۔ اس موضوع کے متعلق جدید ترین تحقیق ڈاکٹر ایلن اشار کی ہے۔ ان سات مریضوں میں جن کا انمول نے مشاہدہ کیا ہے جن میں مریض کچھ بول سکتا تھا، مگر کچھ اس سے کہا جاتا تھا اس کو نہیں سمجھ سکتا تھا، ضرر پہلی اور دوسری صدغی تلفیف کے عصبی دو تہائی حصہ تک محدود تھا۔ ضرر (دائیں ہاتھ سے کام کرنے والے

یعنی بائیں دماغ والوں میں مثل حرکی افزیا کے) بائیں جانب ہوتا ہے۔ ادنیٰ قسم کی سماعت اس حالت میں بھی باطل نہیں ہوتی جبکہ اس کا بائیں مرکز باطل ضلع ہو جاتا ہے، واپس مرکز اس کا کام دیگا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سماعت کالسانی استعمال کم و بیش محض بائیں نصف کرے کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ یہاں ایسا ہونا چاہئے کہ جو الفاظ سنائی دیتے ہیں، ان کا ایک طرف تو ان اشیاء کے ساتھ ایسا متعلق ہو جن کو یہ نظر کر رہے ہیں۔ اور دوسری طرف ان حرکات سے جو ان کے اوپر کرنے کے لئے ضرور ہوتی ہیں۔ اور اشاریہ پچاس واقعات میں سے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مرید کی اشیاء کے نام لینے یا مربوط گفتگو کرنے کی قوت کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم میں سے اکثر میں جیسا کہ در تک نے کہا ہے، بحکم لازمی طور پر سمعی اشاروں سے ہوتا ہو گا یعنی ہمارے تصورات براہ راست ہمارے عصبی مرکوز کو پہنچ نہیں کرتے بلکہ پہلے الفاظ کی ذہنی آواز کو محسوس کرتے ہیں۔ بحکم کے لئے یہ سب سے قریبی نتیجہ ہوتا ہے اور جہاں بائیں صدغی فص میں اس راستہ کو ضلع کر کے اس امکان کو باطل کر دیا جاتا ہے گویا کو لازمی طور سے نقصان پہنچتا ہے۔ بہت کم ایسی مثالیں ہیں جن میں یہ راستہ ضلع ہو گیا ہے، اور اس کا قوت گویائی پر کوئی اثر نہیں ہوا ہے۔ ان کو ہم شاذ کہہ سکتے ہیں۔ اور یہ انفرادی اختلافات پر مبنی ہونگی۔ ان حالتوں میں مرض یا پے آلات بحکم سے دوسرے نصف کرے کے اسی حصہ کے ذریعہ سے کام لیتا ہو گا یا براہ راست تصوری مرکوزوں سے کام لیتا ہو گا، یعنی بعض اس وغیرہ کے مرکوزوں سے یا پھر سمعی حلقہ سے کام لیتا ہو گا، اس قسم کے انفرادی اختلافات کی روشنی میں چار کوٹ لئے واقعات کی نسبتہ دقیقہ تحلیل کی جس سے اس بحث کا راستہ اور صاف ہو گیا ہے

ہر شے فعل یا علاقہ جس کا نام لیا جاسکتا ہے اس میں بہت سے خواص یاوصاف اور پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے اذہان میں ہر شے کے خواص یاوصاف اس کے نام کے ایک مربوط مجموعہ ہوتا ہے اگر دماغ کے مختلف حصے انفرادی طور پر علاحدہ علاحدہ خواص سے تعلق رکھتے ہوں اور ایک بعید حصہ

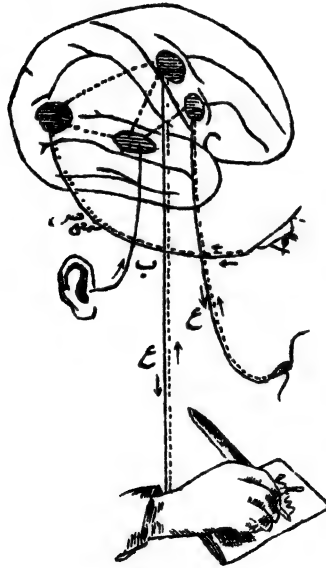
اس نام کی سماعت سے اور دوسرا اس کے ادا کرنے سے تو لازمی طور سے قانون
 ایٹلاف کے ذریعہ جس کا ہم آئندہ چکر مطالعہ کریں گے ان تمام دماغی حیلوں
 میں اس قسم کا ربط پیدا ہو گا کہ ان میں سے کسی ایک کی فعلیت سب کی فعلیت
 کا باعث ہو جائے گی۔ جب ہم گفتگو کرتے ہیں تو اپنی عمل گویائی ہوتا ہے۔
 اگر اس کے دماغی حصے کو نقصان پہنچ جائے تو گفتگو نا ممکن یا بے قاعدہ
 ہو جاتی ہے۔ اگرچہ دماغ کے اور حصے بالکل صحیح و سالم ہوں یہی صورت
 حال ہے جو ہم صفحہ ۷۴ پر کہہ چکے ہیں کہ بائیں جانب کی ادنیٰ جبہ تلفیت
 کے نقصان پہنچ جانے سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اس آخری فعل کی تیس
 مختلف قسم کے نسل ہوتے ہیں جو بولنے والے شخص کے ایٹلاف
 میں ہوتے ہیں۔ معمولی ترتیب یہ معلوم ہوتی ہے کہ ذہن اشیائے زیر فکر کے
 لمبی بھری یا دیگر خواص سے ان کے اسما کی آواز کے طرف آتا ہے، اور پھر
 اس کو یہ ادا کرتا ہے۔ لیکن اگر کسی خاص فرد میں کسی شے کی شکل یا اس کے
 حصے ہوئے نام کا خیال عادتاً اس کے ادا کرنے سے پہلے ہوتا
 ہو تو ظاہر ہے کہ سماعت کے مرکز کے ضایع ہو جانے سے گویائی
 پر اثر نہ ہو گا۔ اس طرح سے لفظی بھرے پن کے ان سات واقعات کی
 توجیہ ممکن ہے جو ڈاکٹر اسٹار کی فہرست میں نظر آتے ہیں ۱۔
 اگر ایٹلاف کی اس شخص میں یہ ترتیب خلقی اور عاداتی ہو تو بھری
 مرکز کے نقصان سے وہ صرف لفظی طور پر ہی نہ ہو گا بلکہ اس کی قوت گویائی
 بھی متاثر ہوگی۔ عقبی نص کے ضرر کی بنا پر اس کی گفتگو گڑبڑ ہو جائے گی
 پس یونین نے نصف کرے کی ایک شکل بنائی اور اس میں افزیا کے ان اہمتر
 واقعات سے کام لیا جن کے مصدق و مستند ہونے میں کسی شبہ کی گنجائش نہ تھی
 اسکی تحقیق ہے کہ ضرر تین مقامات تک محدود ہوتے ہیں۔ اول برہمک کے مرکز
 میں دوسرے درجہ کے مرکز میں تیسرے بالائے حاشیہ اور تلفیت زاد یہ
 میں جس کے نیچے سے وہ ریشے گذرتے ہیں جو بھری مرکزوں کا باقی دماغ
 سے تعلق قائم کرتے ہیں۔ دیکھو شکل نمبر ۱۷۔ اس نتیجے کے ڈاکٹر اسٹار کی دلیل

مطابق ہے جو انھوں نے خالص حسی واقعات کی کی ہے؛



شکل نمبر ۱
 آئندہ چکر ایک باب میں ہم مختلف افراد کے حسی حلقوں کی قوت عمل کے ان فروق کی طرف پھر لوٹیں گے۔ فی الحال بہت کم چیزوں سے یہ بات اس خوبصورتی سے ظاہر ہوتی ہے کہ ان کام کرنے والوں کی محنت و فراست جو اپنی زندگی ہی اس کے لئے وقف کر دیتے ہیں کس طرح سخت ترین بھیگی کی بھی تحلیل کر کے چھوڑتی ہے جتنا کہ افزیا کی معلومات کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے۔ دماغ میں اسی طرح سے کوئی مرکز تکلم نہیں ہے، جس طرح سے ذہن میں کوئی استعداد تکلم نہیں ہے۔ جو شخص گفتگو کرتا ہے اس کا کم دیش کل دماغ عمل کرتا ہے۔ آئندہ صفحہ پر جو شکل ہے وہ اس نے مرتب کی ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار حصے اس سے بہت زیادہ تعلق رکھتے ہیں۔ ہماری معلومات کی موجودہ حالت کے اعتبار سے۔ اس کے لئے کسی مزید توجیہ یا تشریح کی ضرورت نہیں ہے؛

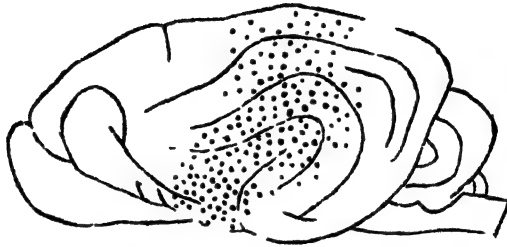
شامہ | صد غی فصول کے وسطی نیچے آنے والے حصوں پر نہایت شدت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ شامہ کے آلات ہیں حتیٰ کہ فیریہ اور منک بھی اس امر میں متفق ہیں کہ ہر وہ کسی تلفیف شامہ کا آلہ ہے اگرچہ فیریہ شامہ کو فص صغیر یا تلفیف کے خمیدہ حصہ تک محدود رکھتا ہے اور باقی کو نس کے لئے ملحدہ کر دیتا ہے تشریح اور مرضیات بھی سیمپکپی تلفیف کی طرف اشارہ کرتے ہیں مگر چونکہ انسانی نفسیات کے نقطہ نظر سے یہ بات بصرو سماعت کی نسبت کم دلچسپ ہے اس لئے میں اس کے متعلق کچھ نہ کہوں گا بلکہ محض کتے کے شامہ کے مرکز کے متعلق یوسینی اور سیلی کی تیار کردہ



شکل نمبر ۱

شکل درج کر دینے پر اکتفا کرتا ہوں

ذائقہ ذائقہ کے متعلق ہم کو متعین طور پر کچھ بھی معلوم نہیں۔ جو کچھ مختصر سی معلومات ہے وہ ادنیٰ صدغی حلقوں کی طرف اشارہ کرتی ہے اس موضوع پر فیر کا مطالعہ کرو گا
لمس لمسی اور عضلی حسیت کے مرکز کے متعلق دیکھیں سوالات پیدا ہوتے ہیں ہنرگ جیسے کتوں کے دماغ کے اختبارات سے پندرہ سال پہلے کل موضوع کا آغاز



شکل نمبر ۱۹۔ لئے کا حلقہ شمار ذائقہ

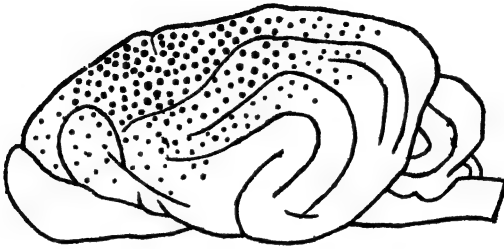
پہا تھا حرکی رقبات کے قطع کرنے کے بعد جو اختلافات حرکت پیدا ہوتے ہیں ان کو ایسی شے کے باطل ہو جانے سے منسوب کرتا ہے جس کو وہ عضلی شعور کہتا ہے۔ اس میں جانور کو اپنے اعضا کی غیر معمولی وضع کا پتہ نہیں چلتا۔ وہ ایسی حالت میں کھڑے ہو جاتے ہیں جب ان کی ٹانگیں آڑھی تہجی ہوتی ہیں متاثرہ ٹانگ کبھی تو ان کی پیٹھ پر پڑی ہوتی ہے کبھی میز کے کنارے سے ٹکرتی رہتی ہے۔ اگر ہم اس کو کھینچتے یا موڑتے ہیں تو یہ اس طرح سے مزاحمت نہیں کرتے جس طرح سے غیر متاثرہ ٹانگ کو کھینچتے وقت کرتے ہیں بجا لٹر منک شف ہر زن اور دیگر محققین نے جلد ہی اسی قسم کا نقص الم لمس اور ٹھنڈک کی جلدی حسیت میں محسوس کیا ہے۔ جب اس کی ٹانگ میں چٹکی لیجاتی ہے تو جانور اس وقت بھی اس کو نہیں کھینچتا۔ اسی اثنا میں فیر پر نے اس امر سے انکار کیا کہ حرکی رقبہ کے قطع کرنے سے کسی قسم کی بے حسی پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ اس

ظاہرہ بے حسی کی توجیہ اس طرح سے کرتا ہے کہ متاثرہ ٹانگ کے حرکی روایات مست پڑ جاتے ہیں۔ اس کے برعکس منک اور شرف حرکی رقبہ کو دراصل حسی خیال کرتے ہیں۔ اور مختلف طریقوں سے حرکی اختلالات کی بے حسی کے نتائج کے طور پر توجیہ کرتے ہیں جو ہمیشہ اس میں موجود ہوتی ہے۔ منک حرکی رقبہ کو حیوان کے اعضائے خارجی حلقہ حسی کہتا اور اس کو ہیپیفیر ہیرا سفیر سے مربوط کرتا ہے۔ اس کے نزدیک قشر کی کل سطح دراصل حوس کے لئے مخصوص ہے اور اس میں کوئی علیحدہ حرکی حصہ ہے ہی نہیں۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہو تو یہ بہت اہم ہوگا کیونکہ اس کا اثر نفسیات ارادہ پر پڑتا ہے۔ حقیقت کیلئے۔ حرکی رقبوں کے قطع کر لینے کے بعد جلدی بے حسی کے باب میں اور سب محقق غیر کے خلاف ہیں۔ اس لئے اس کے انکار میں تو وہ غالباً غلطی کرتا ہے۔ دوسری طرف منک اور شرف جو حسی کی علامات کو محض بے حسی پر مبنی قرار دیتے ہیں، اس میں وہ غلطی کرتے ہیں کیونکہ بعض بہت ہی شاذ حالاتوں میں یہ بے حسی کے بغیر ہی نہیں بلکہ واقعی ذکاوت جس کے ساتھ دیکھے گئے ہیں۔ لہذا حرکی اور حسی علامات آزاد متغیر معلوم ہوتے ہیں :

بندروں میں جدید ترین اختبارات ہو رسلے اور شیفر کے ہیں جن کے نتائج کو غیر تسلیم کرتا ہے۔ ان کی تحقیق ہے ہپوپکی تلفیف کے قطع کر لینے سے جسم کی مخالف سمت میں عارضی بے حسی پیدا ہو جاتی ہے جو حصہ بڑے حاشیہ کے انتقاق سے ذرا ہی پیچھے ہے (دیکھو شکل نمبر ۷) بے حسی اسوقت سب سے زیادہ ہوتی ہے جب کل رقبہ جس میں دونوں تلفیفیں داخل ہوتی ہیں ضائع کر دیا جاتا ہے۔ فیبر کہتا ہے کہ بندروں کی حیثیت پر حرکی رقبہ کے انقطاع سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور ہو رسلے اور شیفر کے نزدیک یہ کسی طرح سے قطعاً باطل نہیں ہو جاتی :

انسانوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ مقابل کے حرکی رقبہ کی بیماری کی وجہ سے جسم کا ایک حصہ جو مغلوج ہو جاتا ہے۔ اس میں کبھی تو بے حسی اعضا میں بھی ہوتی ہے۔ اور کبھی نہیں ہوتی۔ لیوسینی جس کا خیال ہے کہ حرکی رقبہ حسی بھی ہے

اس شہادت کی قیمت کو یہ کہہ کر کم کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مریضوں کا امتحان



شکل نمبر ۲ کتے کالمسی رقبہ مرتبہ لیوسینی

پورے طور پر نہیں ہوتا۔ خود اس کا خیال ہے کہ کتوں میں لمبی حلقہ براہ راست ہیجان پذیر رقبہ کے آگے اور پیچھے دونوں طرف ہوتا ہے۔ نائٹنجل کا خیال ہے کہ عضوی شہادت بھی اسی جہت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اور ڈاکٹر ملس ہوشیاری کے ساتھ اس شہادت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تلیف قبیہ اور ہوسو کپی بھی انسان میں جلدی عضلی طبقہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ یا اگر لیوسینی کے نقشوں کا مقابلہ کیا جائے (یعنی شکل نمبر ۱۶، ۱۹، ۲۰ کا) تو معلوم ہو گا کہ کل رقبہ بصارت سماعت شامہ اور لمس پر مشترک ہے جس میں عضلی احساس بھی شامل ہے۔ اس کے مطابق انسان کے دماغ میں جو طبقہ بنے وہ بھی کچھ اسی قسم کا سنگم معلوم ہوتا ہے۔ اس کو ضرر پہنچ جانے سے بھری افیزیا لمسی اختلالات دونوں پیدا ہوتے ہیں، خصوصاً جب نقصان بائیں جانب ہوتا ہے جیسا انسانی سلسلہ میں ہم جوں جوں نیچے اترتے ہیں، تو ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف دماغی حصوں کے اعمال و افعال کمتر میز ہیں۔ لیکن سب سے کم میں رقبہ زیر بحث اب تک اپنی قدیم حالت کا کچھ نہ کچھ اثر رکھتا ہوا دیرینہ کمیونڈ اور دقیق اعمال نے اس کو ایک قسم کا مقام اتصال بنا کر چھوڑ دیا ہو جس کے

ذریعہ سے یہ متوجہات سمجھتے اور باہم تعلق رکھتے ہوں۔ یہ امر کہ عضل جلدی احساس سے تعلق رکھتا ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہو سکتا کہ اصلی حرکی رقبہ بھی اس طرح سے مربوط نہ ہو۔ اور حرکی رقبہ کے بیمار ہونے سے جو اس قسم کے فالج کے واقعات ہوتے ہیں جن کی ساتھ بے حسی نہیں ہوتی، ان کی توجیہ اس رقبہ سے حسی عمل کے انکار کرنے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جس طرح میرے شریک کارڈاکٹر جیس پیٹن نے مجھے مطلع کیا ہے کہ حرکت کی نسبت حسیت کا فنا ہونا دشوار ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ انقطاع سے ایسے طبقات متاثر ہوتے ہیں جو حرکی اور حسی دونوں ہیں۔ جن اشخاص کا بازو سونے وقت دب جانے سے مفلوج ہو جاتا ہے، ان کو اپنی انگلیوں سے احساس ہوتا ہے۔ اسی طرح ان کو اس وقت احساس ہو سکتا ہے جو وقت سماع کے نقصان پہنچ جانے سے ان کی ٹانگ مفلوج ہو جائے۔ اسی طرح حرکی قشر بھی ممکن ہے حرکی اور حسی دونوں ہو، اور حسی متوجہات کی اس زیادتی کو گواہی کی وجہ سے یہ ایسے صدمہ کے بعد بھی باقی رہے جس سے حرکت فنا ہو گئی ہو۔ نا تبینج کے خیال میں یہ فرض کرنے کی وجہ ہے کہ عضلی حس محض فص جدار سے تعلق رکھتی ہے، اور حرکی طبقہ سے تعلق نہیں رکھتی۔ اس فص کی بیماری خالص عضلی فالج کا باعث ہوتی ہے اور حسی فالج کا باعث نہیں ہوتی۔ اور خالص حرکی طبقہ کے مرض سے خالص حسی فالج کا باعث ہوتی ہے، اور عضلی حس فنا نہیں ہوتی۔ مگر وہ کتاب ہذا کے مصنف سے بہتر نقادان فن کو قائل کرنے سے قاصر رہتا ہے اس لئے میں بھی ان لوگوں کے ساتھ یہ کہنے میں شریک ہوں کہ اب تک ہم کو کوئی قطعی سبب عضلی احساس کے مقام علیحدہ علیحدہ سمجھنے کا نہیں ملا۔ قشر اور عضل جلدی حسیت کے متعلق ہیں ابھی بہت کچھ سلکھنا ہے لیکن ایک بات یقینی ہے کہ انسان میں غشی جہی اور صدی نصوص ہیں سے کوئی سافص بھی اس بارے میں کوئی اہم کام انجام نہیں دیتا اس کا تعلق حرکی طبقہ اور ان تکلفات سے ہے جو ان کے درمیان اور آگے واقع ہیں۔ جب ارادہ کے باب پر پہنچیں گے تو اس وقت مستحکم کو اس نتیجہ کا

ضرور خیال رکھنا چاہئے؛

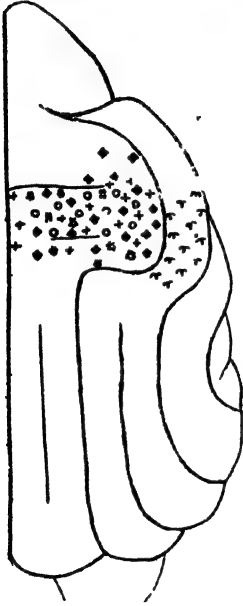
افیزیا کالسی جس سے جو تعلق ہے اس کے متعلق بھی مجھے کچھ کہنا ہے۔ صفحہ ۶ پر میں نے ان حالتوں کا ذکر کیا تھا جن میں مریض کچھ ٹو سکتا ہے، مگر ایسے لکھے کو بڑھ نہیں سکتا۔ ایسا مریض اگر حروف ہوا میں بنا تو وہ اپنی انگلیوں سے تو نہیں مگر انگلیوں کے ذریعہ سے پڑھ سکتا ہے۔ اس قسم کے مریض کے لئے سب سے مناسب یہ ہوتا ہے کہ اس طرح پڑھتے ہوئے قلم ہاتھ میں رکھے تاکہ لکھنے سے معمولی احساس کو زیادہ مکمل کر سکے۔ اس قسم کی حالت میں ہم کو یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ بصری اور تحریری مرکز کے مابین راستہ کھلا رہتا ہے۔ اور بصری و سمعی و لکھنی راستوں کا راستہ بند رہتا ہے۔ صرف اس طرح پر ہم اس امر کو سمجھ سکتے ہیں کہ کس طرح سے منظر تحریر سے مریض کا ذہن الفاظ کی آواز کی طرف منتقل ہونے سے قاصر رہتا ہے۔ حالانکہ تحریر سے اس کی نقل کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ ان حرکات کو اپنی باری محسوس ہوتا چاہئے۔ اور ان کے احساس کا الفاظ کی سماعت و ادا کے ساتھ امتیاز ہونا چاہئے۔ یہ اس قسم کی حالتوں میں ہوتا ہے جہاں کہ بہت خاص قسم کے مجموعے کام دینے سے قاصر رہتے ہیں اور باقی معمول کے مطابق عمل کرتے رہتے ہیں۔ ان کی نسبت ہمیشہ یہ فرض کرنا چاہئے کہ بعض ایٹلافی نمو جات کے راستوں کی مزاحمت بڑھ جاتی ہے اگر ذہنی فعل کا کوئی عنصر ضائع ہو جائے تو معذوری لازمی طور پر بہت زیادہ ہوگی۔ ایک مریض جو اپنی انگلیوں کے ذریعہ کچھ پڑھ دوڑوں سن سکتا ہو وہ بہت ممکن ہے دوڑوں اعمال کے لئے ایک ہی تحریری مرکز استعمال کرتا ہو جو حسی بھی ہو اور حرکی بھی پڑ

میں نے اس کتاب کی بساط کے حد تک مسئلہ مقامیت کی موجودہ حالت کو مشعر بیان کر دیا ہے۔ اصولی طور پر تو یہ مرتب ہو چکا ہے۔ اگرچہ ابھی بہت کچھ تحقیق ہونی باقی ہے۔ مثلاً سامنے کے جیبی فص جس حد تک تحقیق ہو سکتی ہے کوئی متعین فعل نہیں رکھتے۔ گائٹز کی تحقیق ہے کہ جن

کھون کے جہی نصی نکال لئے جاتے ہیں وہ متواتر حرکت کرتے رہتے ہیں اور خفیف ترین بیچ سے متاثر بھی ہو جاتے ہیں۔ یہ بید ذکی الحس اور عاشق مزاج ہو جاتے ہیں۔ اور اضطرابیہم کھاتے رہنے سے ان کے بال اڑ جاتے ہیں۔ لیکن ان سے حرکت یا حیثیت کی کوئی معنی محکیف کی علامت ظاہر نہیں ہوتی۔ بندروں سے اس باز رکھنے والی قابلیت کا فقدان بھی ظاہر نہیں ہوتا۔ اور ان سے ماقبل جہی فصول کے تو یہ جان سے اور نہ انقطاع سے کسی قسم کی علامات ظاہر ہوتی ہیں۔ ہوسٹل اور شیفر کا ایک بندر تو غل جراحی کے بعد بھی اسی طرح سے خوش بخوش رہا اور اس نے کچھ تماشے بھی کئے۔ غالباً افعال دماغ کے متعلق ادنی حیوانات کی جیر پھاڑ سے جو کچھ معلوم ہو سکتا ہے ہم اس کی انتہا کو پہنچ گئے ہیں اور بلکہ ہم کو محض انسانی امراض سے روشنی کی جستجو کرنی چاہیے۔ انسان کی بائیں نصف کرہ میں حکم اور تحریر کے علیحدہ علیحدہ مرکزوں کا ہونا یہ واقعہ انسان اور بندر میں کٹوں کی نسبت قشری ضرر فالج میں زیادہ کامل ہوتا ہے اور پھر یہ واقعہ کہ قشری منقطعات سے ادنی حیوانات میں کامل حسی کوری پیدا کرنا انسان کی نسبت بہت دشوار ہے، ان سب باتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ارتقا کا درجہ جوں جوں بلند ہوتا جاتا ہے افعال و وظائف کا مقام زیادہ خصوصیت کے ساتھ مقرر ہوتا جاتا ہے۔ پرندوں میں مقایست کا وجود یہ شکل ہوتا ہے۔ اور کترنے والوں جانوروں میں یہ پھاڑ نیوالے جانوروں جتنی بھی نمایاں نہیں ہوتی۔ لیکن خود انسان میں بھی جس طرح منک نے قشر کو مطلق طور پر رقبوں میں تقسیم کیا ہے جن میں سے ہر ایک ایک حرکت اور ایک حسی کے مطابق ہوتا ہے وہ طریقہ بھی یقیناً غلط ہے بلکہ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ جسم اور دماغ کے بعض حصوں میں مطابقت ہے تاہم جسمانی حلقہ کے علیحدہ علیحدہ حصے کل دماغی حلقہ میں ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا ایک ہی شے سے لیکر منک مرچ چھڑک دی گئی ہے۔ مگر یہ بات ہر حصے کو اس بات سے نہیں روکتی کہ اس کا اس کے دماغی رقبہ میں ایک مقام پر ہو۔ مختلف دماغی

طبقات اسی طرح غلو طرقت پر ایک دوسرے میں ملجاتے ہیں۔ چنانچہ مسرہ ہو رسلے کہتے ہیں اطراف میں مرکز بھی ہیں اور جو رقبہ ہرے کی ٹانگی کرتا ہے وہ اس رقبہ میں مل جاتا ہے جو ہاتھوں کی ٹانگی کرتا ہے۔ اگر اس مقام پر کسی انقطاع ہو تو تم دیکھو گے کہ ان دونوں حصوں کی حرکتیں ایک ساتھ شروع ہو جائیں گی۔ ذیل کی شکل پینتہ نے مرتب کی ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کہنے کی کیا حالت ہوتی ہے؟

اب میں مقایست سے دماغ کی سطح پر عرضاً گفتگو کرتا ہوں۔ یہ بات



بھی سمجھ میں آتی ہے کہ نکل ہے مقایست قشر کے عمق میں بھی ہو۔ سطحی خلا یا نسبتہ چھوٹے ہوتے اور ان کی عمقی تہ بڑی ہوتی ہے یہ کہا گیا ہے کہ سطحی خلا یا حسی ہوتے ہیں عمق حرکتی ہوتے ہیں۔ یاد رہے کہ سطحی خلا یا حرکتی رقبوں کے ان اعضاء کے آخری سروں سے تعلق رکھتے ہیں جو حرکت کرتے ہیں (مثلاً انگلیاں وغیرہ) عمقی خلا یا نسبتہ مرکزی حصوں سے (مثلاً سینا یا زوچہ) یہ بات کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ اس قسم کے تمام نظریات فی الحال محض قیاس آرائیاں ہیں دیکھتے اس طرح سے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فیئرٹ اور جیکسن کا مسلمہ جس کا

شکل نمبر ۲۔ کہتے کہ حرکتی مرکز دایمان نصف کمرہ حرکتی طبقہ کے نقاط عضلات سے حسب ذیل طور پر تعلق رکھتے ہیں چکر آبی کیونے رسل پیل پی بوم کے ساتھ۔ سادہ صلیب کے ساتھ۔ جو صلیب دائروں کے اندر بنی ہیں وہ اگلے پنجے کے امتدادی سے تعلق رکھتی ہیں۔ سادہ دائرے ایڈکثیر پالی کس لائکس کے ساتھ۔ اور دوہری صلیبیں پچھلے پاؤں کے ایکٹنسٹر کیونے؟

ہم نے صفحہ ۴۲ سے آغاز کیا تھا، اس کی بحیثیت مجموعی بعد کی تحقیقات سے نہایت تشفی بخش طور پر تائید ہوتی ہے۔ غالباً اعلیٰ مرکوزوں میں ایسے انظامات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جو ارتسامات و حرکات کا استحضار کرتے ہیں اور بعض انظامات ایسے ہیں جن سے ان کی فعلیت میں ربط ہوتا ہے جو متوجہ ہوا حس سے داخل ہوتے ہیں وہ پہلے بعض انظامات کو متاثر کرتے ہیں۔ یہ اوروں کو متاثر کرتے ہیں، ہائیک کہ کسی نہ کسی قسم کا آخری حرکی اخراج ہو جاتا ہے۔ ایک بار جب اس کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے، تو حرکی رقبہ کے متعلق اس قدیم بحث کو جاری رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں رہتی، کہ آیا یہ درحقیقت حرکی ہے یا حسی ہے۔ کل قشر میں سے جس حد تک متوجہات گزرتے ہیں، حرکی بھی ہوتے ہیں اور حسی بھی۔ غالباً تمام متوجہات کے ساتھ احساسات ہوتے ہیں۔ اور جلد یا دیر سے حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔ پس ایک اعتبار سے ہر مرکز وراثتہ ہے اور ایک اعتبار سے برآمدہ ہے جتنی کہ شخاع کے حرکی خلا یا میں یہ دورخ غیر منفک طور پر ملے ہوتے ہیں۔ سٹر ایکسز اور پینتہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ حرکی مرکز کے اس طرح کاٹنے سے جس سے کہ اس کا باقی قشر سے کوئی تعلق نہ رہے وہی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں جو اس کے بالکل نکال لینے سے ہوتی ہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ محض ایک و دو کش کا دہانہ ہے جس میں سے چشمہ توانائی جس کا آغاز کہیں اور سے ہونا ہے گزرتا ہے۔ اس چشمہ کے ساتھ جو شعور ہوتا ہے۔ اگر یہ عقبی رخ پر قوی ہوتا ہے تو وہ اشیا کے نظر آنے پر مشتمل ہوتا ہے اگر صدخی رخ پر قوی ہوتا ہے تو اس کو اشیا سنائی دیتی ہیں۔ اگر یہ حرکی رخ پر سب سے زیادہ شدید ہوتا ہے تو اسکو اشیا کا احساس بخیر ہوتا ہے مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے علم کی موجودہ حالت میں ہم اس قسم کے وسیع ضابطہ کی جرات کر سکتے ہیں۔ مجھے امید ہے کہ آئندہ ابواب میں اس کے شافی دلائل بھی پیش کر سکو گنگا

انسان کا شعور نصف کروں | لیکن کیا کل شعور اسی قدر ہوتا ہے جس قدر کہ تک محدود ہوتا ہے۔ | اس کو قشر کی فعلیت کے ساتھ ہوتا ہے۔

یا اس کے ادنیٰ مرکز بھی شاعر ہوتے ہیں؛
 اس مسئلہ کا نصفیہ مشکل ہے، اور کس قدر مشکل ہے، یہ اسی وقت معلوم
 ہوتا ہے، جب یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ بعض اشیاء کا قشری شعور بھی کسی اچھے
 ہیناٹرم کے معمول میں لہذا ہر حال کی محض ہاتھ کی حرکت سے باطل ہو جاتا
 ہے۔ لیکن شہادت سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ اس وقت میں موجود
 تھا مگر منقطع ہو گیا تھا۔ اور اس کا معمول کے باقی ذہن سے ایسا ہی تعلق
 ہو سکتا تھا، جس طرح معمول کا ذہن گرد و پیش کے لوگوں سے تعلق قائم
 کر سکتا ہے۔ خود ادنیٰ مرکز بھی ممکن ہے اپنا ایک منقطع شعور رکھتے ہوں،
 اور جس کا اسی طرح سے قشری شعور سے تعلق ہوتا ہو۔ مگر یہ بات کہ ان
 میں یہ ہوتا ہے یا نہیں یہ کبھی محض تالی شہادت سے معلوم نہیں ہو سکتی۔
 فی الحال یہ واقعہ کہ عقبی فص کے ضائع کر دینے سے انسان میں ایسی کوری
 پیدا ہو سکتی ہے، جو لہذا ہر مطلق ہوتی ہے۔ (اور ساحت نظر کے نصف
 حصہ پر کسی قسم کا احساس باقی نہیں رہتا خواہ نور و شنی کا ہو یا تاریکی کا) ہمیں
 یہ فرض کرنے پر آمادہ کرنی کہ اگر ہمارے ادنیٰ بصری مرکز اجسام رابعہ اور
 سریر کوئی شعور کہتے ہیں تو یہ ایسا شعور ہوتا ہے جو اس شعور کے ساتھ نہیں ملتا جو قشری افعال سے
 ہوتا ہے اور اس کا ہماری شخصی ذات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ادنیٰ حیوانات
 میں ممکن ہے ایسی حالت نہ ہو۔ ان بندروں اور کتوں میں جو بصارت کے
 آثار نظر آتے ہیں جن کے عقبی فص نکال لئے گئے تھے، اس کی ممکن ہے
 یہ وجہ ہو کہ ان جانوروں کے ادنیٰ مرکز دیکھتے ہوں۔ اور جو کچھ وہ دیکھتے
 ہوں اس کو باقی قشر سے بے تعلق نہیں بلکہ تعلق ہو یعنی یہ
 اسی داخلی دنیا کا جز ہو جس کا قشر کو ادراک ہوتا تھا۔ مگر یہ بھی ممکن ہے
 کہ ان جانوروں میں یہ مظاہر اس وجہ سے نمودار ہوئے ہوں، کہ بصارت
 کے قشری مرکز عقبی رقبہ سے باہر تک بھی جاتے ہوں اور ان کے ضائع کر دینے
 سے انسان بھی اسی طرح کامل طور پر اندھا نہ ہو سکتا ہو۔ تاہم عملی اغراض
 کے لئے اور لفظ شعور کے معنی کو انسان کی شخصی ذات کو محدود کر کے ہم

اس سوال کا یقین کے ساتھ جواب دے سکتے ہیں جو اس پیرے گراف کے شروع میں کیا گیا تھا کہ انسان میں قشری آلہ شعور ہے۔ اگر ادنیٰ مرکزدوں سے بھی کسی قسم کا شعور متعلق ہو تو ایسا شعور ہو گا جس کا ذات کو کوئی علم نہیں ہوتا؛

عود و افعال ایک اور مسئلہ جو اس قدر مابعد الطبیعیاتی نہیں ہے باقی ہے۔ قشری ضرر کے ساتھ سب سے عام اور سب سے

نمایاں واقعہ عود و افعال کا ہے۔ جو افعال ابتداءً باطل ہو جاتے چند روز یا چند ہفتے کے بعد لوٹ آتے ہیں اس عود کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے؟ اس کے متعلق اہل علم دو نظریے پیش کرتے ہیں۔

(۱) عود و افعال قشری یا ادنیٰ مرکزدوں کے انصرامی عمل پر مبنی ہوتا ہے جو ایسے افعال انجام دینے لگتے ہیں، جو اس وقت تک انھوں نے انجام نہیں دئے تھے؛

(۲) یہ باقی مرکزدوں کے (خواہ وہ قشری ہوں یا ادنیٰ) اپنے عمل کو از سر نو شروع کرنے پر مبنی ہوتا ہے جو یہ ہمیشہ سے کرتے آئے تھے۔ لیکن جس کو زخم نے عارضی طور پر بند کر دیا تھا۔ یہ نظریہ ہے جس کے گالٹنر اور براون سیکوار ڈبیت شد و مد سے مدعی ہیں؛

اس میں شک نہیں کہ عارضی طور پر تو افعال ضرور رک جاتے ہیں۔ عصب معدی قلب کی حرکت کو عارضی طور پر روک دیتا ہے، اس غلیظی سے اسی حرکت کو روک دیتا ہے۔ اور حلق کے اوپر کا عصب تنفس کو روک دیتا ہے اسے بہت سے عصبی ہیجان ہوتے ہیں جن سے شریانوں کی شاخوں کے عمل رک جاتے ہیں۔ اور اکثر اضطرابی حرکات دیگر حسی اعصاب کے ہم وقت عمل کی بنا پر رک جاتی ہیں۔ اس قسم کے واقعات کیلئے مستعمل کو عضیاتی کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے جس چیز کا ہم سے یہاں تعلق ہے وہ اس قسم کا باز رکھنے والا اثر ہے جو بروقت ہیجان مختلف عصبی مرکزدوں کا بعدی حصوں کی غلیظت پر پڑتا ہے۔ میڈک کسی صدمہ یا اس التضاع کے کٹنے

سے جو ایک لمحہ کے لئے مردہ سا ہو جاتا ہے تو یہ مقام متفرق کا ایک مزاج
اثر ہوتا ہے جو بہت جلد رفع ہو جاتا ہے۔
جس کو جراحی صدمہ کہتے ہیں (دغشی چہرے کی زردی اسفغنی اور عیہ
کا امتداد عظام مرونی و کزوری) وہ انسانی معمولوں میں اب باز رکھنے والا اعلیٰ
ہوتا ہے جو دیگر رہتا ہے۔ کالٹرز و وڈ برگ اور دیگر محققین نے کٹے کا تعلق
کاٹ کر یہ ثابت کیا ہے کہ ایسے افعال بھی ہوتے ہیں جو زخم سے زیادہ عرصہ
تک بھی رہتے ہیں۔ لیکن اگر جانور کو زندہ رکھا جائے تو پھر جاری ہو جاتے
ہیں۔ نخل کے حلقہ کے متعلق اس طرح سے یہ معلوم ہوا کہ اس میں دعائی
حرکی مرکز ہیں نیز ایسے مرکز ہیں جن سے جانور کھڑا ہوتا ہے اپنے پر قابو رکھتا
ہے، جن کو لمبی ہنچ کے ذریعہ سے ہنچ کیا جاسکتا ہے اور اسی قدر سرعت
کے ساتھ دیگر ہم وقت ہنچوں کے ذریعہ ان کے غل کو دوبارہ روکا بھی جاسکتا
ہے۔ لہذا ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ حرکت بصارت وغیرہ کا سرعت کے
ساتھ خود کراتا قشری ضرر گئے بنا پر باطل ہو جانے کے بعد ان رکاوٹوں
کے سٹ جلنے پر مبنی ہوتا ہے جو زخم کی سطح پیدا کر رہی تھی۔ سوائل صرف
یہ ہے کہ آیا عودا اتصال کے تمام واقعات کی اسی طرح سادگی کے ساتھ توجیہ
ہو سکتی ہے۔ یا یہ کہ ان کا کچھ حصہ بالکل نئے راستوں کے بنجانے پر بھی مبنی
ہوتا ہے۔ جمبائی ماندہ مرکزدں میں بناتے ہیں۔ اور جن سے یہ ایسے وظائف
کی تعلیم پا جاتے ہیں، جو دراصل ان میں نہ تھے۔ نظریہ موانع کو غیر محدود
وسعت دینے کی تائید میں مندرجہ ذیل واقعات نقل کئے جاسکتے ہیں۔ ایسے
کہتے جن میں اختلافات قشری ضرر کی بنا پر پیدا ہوئے تھے جب یہ اختلافات
رفع ہو جاتے ہیں ان میں مکن ہے حقیقت سے داخلی یا خارجی واقعہ کی بنا
پر یہ پھر اسی شدت کے ساتھ ۲۴ گھنٹے یا کم بیش کے لئے نمایاں ہو جائیں
اور پھر رفع ہو جائیں۔ ایک کتا جو عمل جراحی سے نیم کو رو کر گئے اندھیرے
میں بند کر دیا گیا تھا اس میں دیکھا گیا کہ روشنی میں آنے کے بعد اس کی بصارت
اسی قدر جلد واپس آ جاتی ہے جقدر جلد اچھے کتوں میں لوٹ آتی ہے جو اپنی

نظر کو باقاعدہ استعمال کرتے ہیں۔ ایک کتا جس نے حرکی رقبہ کے دو طرفہ عمل جراحی کے بعد خود بخود خوراک کا ماتحتا سیکھ لیا تھا۔ قبل اس کے عمل جراحی سے یہ شق تازہ ہو کبھی کبھی کبوتر پر یہ بھی کہا جاتا کبھی کتے میں بھی ایسے ہم دیکھتے ہیں عمل جراحی کے فوراً ہی بعد اختلافات بہت کم نمایاں ہوتے ہیں اورادہ گفٹہ گذر جانے کے بعد بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں ایسا اس حالت میں ہرگز نہ ہوتا اگر یہ ان اعضا کے انقطاع پر مبنی ہوتے جو معمولاً ان کو انجام دیا کرتے تھے۔ علاوہ برائیں حال کے عضویاتی اور مرضیاتی نظریہ کارجمان اس طرف ہے کہ موانع یا باز رکھنے والے عمل کو ہر وقت موجود مانا جائے اور اس کو باقاعدہ فعلیت کی لازمی شرط سمجھا جائے۔ ارادہ کے باب میں معلوم ہو گا کہ موانع یا باز رکھنے والا عمل کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ مسٹر چارلس مرسیہ کا خیال ہے ایک بار جو عضلی انقباض شروع ہو جائیگا وہ اس کے بغیر نظام کو تھکا ئے بغیر نہ ٹکیگا۔ اور براؤن سیکورڈ برسوں سے یہ ظاہر کرنے کے لئے مشلہ جمع کرتا رہا ہے کہ اس کا کس حد تک اثر ہے۔ ان حالات میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قشری ضرر کی بنیاد پر منظر عالم وجود میں آتے ہیں ان کی توجیہ میں غلطی اس کے حلقہ کے کم کرنے میں تو ہو سکتی ہے، مگر وسیع کرنے میں اتنا امکان نہیں ہے۔

دوسری طرف اگر مرکوزوں کے از سر نو تعلیم پا جانے کو تسلیم نہ کریں تو یہ نہیں کہ ہم ایک بہت قوی ظن کی تردید کرتے ہیں بلکہ واقعات بھی ہو سکتے ہیں بلکہ ان مرکوزوں سے بھی جو اجسام رباعیہ کے نیچے ہیں لائقہ اد فطری افعال فرض کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ میں ظاہری اعتراض پر بحث کر دیکھا مگر پہلے ان واقعات پر نظر ڈال لوں جو میرے ذہن میں ہیں جو نہ ہی ہم خود سے یہ سوال کرتے ہیں کہ وہ کونسے حصے ہیں جو ان حصوں کے اعمال و افعال کو انجام دیتے ہیں جو مقطوعہ حصوں کے ضائع ہو جانے سے باطل ہو جاتے اور خود کے لئے کافی وقت گذر جانے کے بعد پھر نمودار ہو جاتے ہیں تو یہ فوراً ہمارے سامنے آ جاتے ہیں تو

پہلے محققین کا یہ خیال تھا کہ یہ مقابل کے سالم نصف کرے کے مطابق حصے ہوئے لیکن ۱۸۵۷ء میں کار وائل اور ڈیورٹ نے اس کا اس طرح سے امتحان کیا کہ ابتدائے کتے کے ایک نصف کرے کے اگلی ٹانگ کے مرکز کو کاٹ ڈالا اور پھر عود کا زمانہ گزر جانے کے بعد دوسری طرف کے اس حصے کو بھی کاٹ ڈالا۔ گالٹز اور دیگر محققین نے بھی یہ عمل کیا ہے۔ اگر مقابل کا نصف کرہ واقعی عود کرہ عمل کا مرکز ہوتا تو وہی فلج پھر نمایاں ہو جاتا اور مستقل طور پر سوچو درہتا۔ مگر یہ پھر ظاہر نہیں ہوا۔ بلکہ صرف اس جانب فلج ظاہر ہوا جو اب تک متاثر نہ تھی۔ دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ کٹے ہوئے حصے کے گرد کے حصے خود بخود ان فرالض کو انجام دینا سیکھ لیتے ہیں۔ مگر یہاں بھی اختبارات مفروضہ کی تردید کرتے ہیں۔ کم از کم جس حد تک حرکی رقبہ کا تعلق ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ انتظار رکھے بغیر متاثرہ ٹانگ میں حرکت عود کرتی ہے۔ اور پھر زخم کے ارد گرد کے قشری حصے کو ہتھیج کر سکتے ہیں۔ جس سے وہ حرکت نہیں کرتی۔ اس حصہ کے قطع کرنے سے بھی وہ فلج نہیں عود کرتا جو پہلے عمل جراحی پر ہوا تھا۔ پس یہی معلوم ہوتا ہے کہ قشر سے نیچے جو داغی مرکز ہیں وہی عود کرہ افعال کا مرکز ہیں لیکن گالٹز نے ایک کتے کا کل کا کل یا یاں نصف کرہ ضائع کر دیا جس میں اس طرف کے سریر اور جسم مخطط بھی شامل تھے اور اس کو اس وقت تک زندہ رکھا کہ اس میں حیرت انگیز طور پر بہت ہی کم حرکی اور لمسی غلغلہ گیا تھا۔ اس میں یہ مرکز عود کا باعث نہیں ہو سکتے تھے۔ اس نے کتے کے دونوں نصف کرؤں کو بھی قطعاً کاٹ ڈالا اور اس کو ۵ دن تک زندہ رکھا۔ یکم بھی ہو سکتا تھا اور چل بھی سکتا تھا۔ اس کتے کے بھی مخطط جسم سریر بائیکل نکال لے گئے تھے۔ اس قسم کے نتائج کی بنا پر ایم فرنیوائر کے ساتھ ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں کہ ان سے بھی نیچے کا عنقود یا شلخ وہ عضو ہے جس سے عود کرہ فعلیت منسوب کی جا سکتی ہے۔ اگر عمل جراحی اور عود کے مابین انقطاع افعال محض موانع یا باز رکھنے والے عمل کی بنا پر ہی

ہو تو یہ فرض کرنا پڑیگا کہ ادنیٰ ترین مرکز بھی نہایت کامل و مشاق آلات ہیں۔ یہ ہمیشہ ان افعال کو اس وقت بھی انجام دیتے ہوئے جو ہم اب ان کو خود کے بعد انجام دیتا ہوا دیکھتے ہیں جب نصف کرے صبح و سائیم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات سمجھ میں تو آتی ہے مگر اس کی طرف ظن غالب نہیں ہوتا اور وہ اولیٰ ملحوظات جن کے متعلق ایک لمحہ پہلے میں نے کہا تھا کہ میں ان پر زور دوں گا، اس کو اور بھی کمزور کر دیتے ہیں،

کیونکہ اول تو دماغ ایسے تو جات کا مقام ہے جو مرتب اور باقاعدہ راستوں میں ڈورتے ہیں۔ فعل کے باطل ہو جانے پر وہیں سے ایک ہی معنی ہو سکتے ہیں۔ اول تو یہ کہ متوج آپ اندر کی جانب نہیں جاسکتا۔ یا اگر اندر جاسکتا ہے تو اپنے قدیم راستے سے باہر نہیں آسکتا۔ مقامی انقطاع سے دونوں مجبوریاں پیدا ہو سکتی ہیں اور اس حالت میں خود کے صرف یہ معنی ہو گئے کہ باوجود عارضی رکاوٹ کے متوج اپنے قدیم راستہ میں پھر جاری ہونیکے قابل ہو گیا ہے اور اندر آیا تو ج پھر اپنے قدیم راستہ سے اندر آئیے قابل ہو گیا ہے مثلاً یہ آواز کہ ”نہجہ دو“ چند ہفتہ کے بعد پھر انھیں عضلات سے خارج ہونے کے قابل ہو جاتی ہے، جن سے یہ عمل جراحی سے پہلے خارج ہو کر تھی۔ جس حد تک قشر کا تعلق ہے چونکہ جن اغراض کے لئے اس کا وجود ہے ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ نئے راستے پیدا ہوں لہذا جب صرف اس سوال کا جواب دینا ہے کہ کیا اس کی پچاک کی قوت سے ان خاص اور نئے راستوں کا عالم وجود میں آنا حد سے زیادہ توقع کرنے کے مساوی نہیں ہے یا اس میں شک نہیں کہ یہ توقع کرنی تو حد سے زیادہ ہے کہ نصف کرے ایسے تو جات کو لے سکیں، جن کے پہنچنے کا مقام اس میں ضائع ہو چکا ہے یا یہ کہ اگر ان کے خارج ہونے کا مقام ضائع ہو جائے تو ان سے متوج اسطوئی یافتہ ریشوں کی طرف خارج ہو سکتا ہے۔ اس قسم کے نقائص کی اس نصف کرے میں لازمی طور پر کوئی تلافی نہیں ہو سکتی۔ مگر اس حالت میں بھی دوسرے نصف کرے جسم صلب او متغایع کے رابطوں میں سے کسی نہ کسی قسم کے

راستہ کا تجھل کیا جاسکتا ہے، جس سے قدیم عادات انہیں درآئندہ متوجات سے عامل و کار گزار ہو سکتے ہیں جن سے وہ رکاوٹ سے پہلے ہو کر تے تھے۔ اور خفیف رکاوٹوں کے لئے جن میں درآئندہ قشر یا برآئندہ ویشوں کے خارج متاثر نہیں ہوتے کسی نہ کسی قسم کے پھیر کے راستے خود ریشوں میں موجود ہونگے کیونکہ اس کا ہر نقطہ کم از کم بعید ہی طور پر ہر دوسرے نقطہ سے بالقوہ تعلق رکھتا ہے۔ معمولی راستے اقل مزاحمت کے راستے ہوتے ہیں۔ اگر یہ رک جائیں یا کٹ جائیں تو جو راستے پہلے نسبت زیادہ مزاحمت تھے تنہا حالات کی بنا پر کم سے کم مزاحمت کے راستے بن جاتے ہیں۔ یہ بات بھی فراموش نہ ہونی چاہئے ایک توجہ جو اندر آچکا ہے اس کو کسی نہ کسی راستہ سے باہر نکلنا ہوتا ہے۔ اور اگر ایک بار یہ صرف التفاقہ طور پر قدیم اخراج کے راستہ سے خارج ہونے میں کامیاب ہو جائے تو اس وقت باقی کل دماغ کو جو تشفی و اطمینان کا شعور ہوتا ہے وہ اس لمحہ کے راستہ کو قوی کر دیتا اور آئندہ اس کے اختیار کئے جانے کے رجحان کو اور بھی زیادہ قوی کر دیتا۔ منجہ احساس کہ قدیم عادی فعل آخر کار پھر کامیابی کے ساتھ ہونے لگا ہے خود ایک نیا ہیج بن جاتا ہے جو جتنے موجودہ توجہ ہوتے ہیں ان کو اسی طرف سے خارج کرتا ہے۔ یہ بات تجربہ سے تعلق رکھتی ہے کہ کامیاب عمل کے اس قسم کے احساسات ہمارے مافظ میں ان اعمال کو باقی رکھنے پر مائل ہوتے ہیں جو اس کا باعث ہوئے تھے۔ اس موضوع کے متعلق ہم ارادہ کے باب میں بہت تفصیل سے بحث کر چکے ہیں۔

پس میں تو اس نتیجہ تک پہنچا ہوں کہ عود افعال کا باعث کچھ تو بقیہ مرکزوں کا فی الواقع نوآموز فعل ہوتا ہے (خصوصاً جہاں قشری ضرر بہت زیادہ نہیں ہوتا) اور کچھ وجہ یہ ہوتی ہے کہ رکاوٹ دور ہو جاتی ہے۔ یہ الفاظ دیگر نظریہ نوآموزی اور نظریہ موانع دونوں اپنی اپنی حد تک صحیح ہیں لیکن اب ان کی حد کا تعین کرنا یا یہ کہنا کہ کونسے مرکز نوآموز ہیں کس حد تک وہ نئے کام سیکھ سکتے ہیں، یہ ہمارے لئے فی الحال بتانا ناممکن ہے؛

مینرٹ اسکیم کی | اب ان واقعات سے واقف ہونے کے بعد ہیں مجھے
آخری تصحیح اور شعلہ شمع کی نسبت کیا خیال کرنا چاہئے۔ اور اس اسکیم

کے متعلق ہماری کیا رائے ہے جس کو مینڈلک کے افعال کا
مشاہدہ کر کے ہم نے عارضی طور پر تسلیم کر لیا تھا۔ (دیکھو صفحہ ۳۲ و ۳۳) متعلم کو
یاد ہو گا کہ اس وقت ہم نے ادنیٰ مرکوزوں کو کلیئہ مشین قرار دیا تھا جو محض
موجودہ حسی ارتسامات پر رد عمل کرتے ہیں۔ اور نصف کروں کی نسبت
یہ کہا تھا کہ یہ ایسے اعضا ہیں جو محض ٹھوٹات و تقصورات پر عمل کرتے ہیں
اور یہ کہ مینرٹ کی رائے کے مطابق ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ نصف کرے
بذات خود کسی خاص فعل کا رجحان نہیں رکھتے بلکہ محض ذائد اعضا ہیں جو ان
اضطرابی اعمال کے نگرانی کرتے ہیں۔ جو ادنیٰ مرکز انجام دیتے ہیں اور
اپنے حرکی و حسی عناصر کو نئے نئے عناصر کے ساتھ ترکیب دیتے ہیں یہ بھی
متعلم کو یاد ہو گا کہ میں نے یہ پیشین گوئی کی تھی کہ ہم اس امتیاز کی شدت کو
واقعات پر پوری طرح پر نظر ڈالنے کے بعد کم کرنے پر مجبور ہو گئے۔ اب وقت
آگیا ہے کہ وہ تصحیح کر دی جائے؟

وسیع تر اور نسبت زیادہ مکمل مشاہدات سے ہم پر یہ دونوں باتیں ظاہر
ہوتی ہیں کہ ادنیٰ مراکز اس سے زیادہ خود سے عمل کرنے والے ہیں اور نصف
کرے اس سے زیادہ خود کار ہیں جتنا کہ مینرٹ اسکیم میں ان کو قرار دیا جاتا
ہے۔ گالٹز کے محل میں اسکرپٹر نے مینڈلکوں کی باتوں پر جو مشاہدات کئے
ہیں، اس سے اس تصور سے بالکل مختلف تصور یہ ابھرتا ہے، جو ان کے
متعلق عام طور پر رائج چلا آتا ہے۔ اسٹینر نے مینڈلکوں پر جو مشاہدات کئے
ہیں ان سے بھی بڑی حد تک اس کی تائید ہوتی ہے مثلاً اس سے یہ ظاہر
ہوتا ہے کہ نقل و حرکت اس انخلاء کا خاصہ مقررہ فعل ہے۔ لیکن اسکرپٹر
نے عمل جراحی میں یہ سے زیادہ احتیاط سے کام لیا اور مینڈلکوں کو عرصہ
تک زندہ رکھ کر یہ تحقیق کیا کہ کم از کم ان میں سے کچھ میں تو انخلاء سے
چلنے کی حرکات پیدا ہو سکتی ہیں مگر شرط یہ ہے کہ مینڈلک کو شدت سے کسی شے

کے ذریعے ہوشیار کیا جائے۔ اور جب اس النخاع کے اوپر کے دماغ کا کوئی حصہ بھی باقی نہیں رہتا اس وقت بھی تیرنے اور لڑنے کی حرکتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ اس کے پڑ کے بے نصف کروں کے سینڈک خود بخود حرکت کرتے تھے، مکھیوں کو کھاتے تھے اپنے آپ کو زمین میں دفن کر لیتے تھے۔ مختصر یہ کہ بہت سی ایسی چیزیں کرتے تھے جو اس کے مشاہدات سے پہلے نصف کروں کے بغیر نامکن فرض کر لی گئی تھیں۔ اسٹیز اور واپسین نے ان مچھلیوں میں جن کے نصف کرے نکال لئے گئے تھے، ہسم مچھلیوں سے بھی زیادہ شگفتگی و شوخی مشاہدہ کی ہے۔ واپسین اپنی بعض بے دماغ مچھلیوں کی نسبت کہتا ہے کہ ان میں سے ایک عمل جراحی کے تین دن بعد خوراک پر چھٹی اور نیز ایک گروہ پر جو ایک رشی کے سر سے پر باندھ دی گئی تھی، اور اس کو تو اس نے اپنے چبڑوں میں اس قدر مضبوطی کے ساتھ دبا یا کہ اس کا سر پانی سے باہر نکل آیا اور اس کے بعد تو وہ سفید انڈوں کے ٹکے دیکھنے لگتی ہیں جوں ہی یہ پانی کی تہ میں جاتے ہیں وہ ان کے ساتھ پہنچتی ہیں اور ان کو لے لیتی ہیں۔ بعض اوقات تو یہ ان کے تہ میں پہنچنے کے بعد پھپھیں اور بعض اوقات ان سے پہلے پہنچ جاتی ہیں اس خوراک لینے اور نکلنے میں یہ وہی حرکات کرتی ہیں جو اچھی مچھلیاں کرتی ہیں۔ صرف یہ فرق ہوتا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اچھی مچھلیوں کی نسبت کم فاصلہ سے خوراک کو دیکھتی ہیں کم شدت اور ثبات قدمی سے اس کا تعاقب کرتی ہیں مگر بعض اوقات یہ اچھی مچھلیوں سے خوراک چھینے کیلئے لڑتی ہیں۔ یقینی ہے کہ انکو سفید انڈوں اور دوسری سفید چیزیں معائنہ نہیں ہوتا۔ مثلاً یہ سفید پتھر کو جو پانی کی تہ میں ہوتی ہیں انہیں نہیں سمجھتیں۔ وہی مچھلی جو عمل جراحی کے تین دن بعد رشی کی گروہ پر منہ مارتی تھی اب اس پر منہ نہیں مارتی۔ لیکن اگر کوئی اس کو قریب لانے تو یہ اس سے بھاگ جاتی ہے اور قبل اس کے کہ یہ اس کے منہ سے مس کرے چھپنے کی طرف تیر جاتی ہے متعلم کو یاد ہو گا کہ صفحہ ۱۶ و ۱۷ پر ہم نے وہ مثالیں درج کی تھیں جن میں سینڈک کے نخاع اور سر رخو کو متغیرہ حالات کے مطابق کر لیتے ہیں جس کی بنا پر ایک طرف تو فلورڈ اور تپوس

نے اور دوسری طرف گالٹرنے ان اعضا سے ایسی ذہانت منسوب کی جیسی کہ نصف کروں میں پائی جاتی ہے۔
جب ایسے پرندوں پر پہنچتے ہیں جن کے نصف کرے بحال لئے جاتے ہیں، تو اس امر کی شہادت کہ ان کے بعض افعال میں شعوری غایت ہوتی ہے اتنی ہی قابل یقین معلوم ہوتی ہے۔ کبوتروں میں اسکریدرنے یہ دیکھا ہے کہ بے حسی کی کیفیت صرف تین یا چاروں تک رہی جس کے بعد انھوں نے اس طرح کمرے میں ٹھلنا شروع کر دیا کہ کسی وقت ٹھٹکتے ہی نہ تھے۔ یہ ان صندوقوں میں سے نکل آئے جن میں ان کو رکھ دیا گیا تھا اور ان کی نظر اس قدر صحیح تھی کہ اڑتے وقت وہ کسی چیز سے نہیں ٹکراتے تھے۔ وہ متعین غایتیں اور مقاصد بھی رکھتے ہیں۔ مثلاً زیادہ آرام دہ نشست کی طرف وہ سیدھے اڑتے ہیں۔ جب ان کی پہلی نشست کو ہلکا کر تکلیف دہ بنا دیا جاتا ہے تو چند نشستوں میں سے انھوں نے ہمیشہ اسی کو پسند کیا جو سب سے زیادہ آرام دہ تھی۔ اگر ہم فاختہ کو ایک سیدھی سلاح ایسی میز کے مابین پسند کا موقع دیتے ہیں، جو اسی قدر دور ہوتی ہے تو یہ ہمیشہ میز کو ترجیح دیتی ہے۔ بلاشبہ وہ میز ہی کو پسند کرتی ہے اگرچہ یہ سلاح کسی سے کسی کو دور ہو۔ اگر اس کو میز کی پشت پر بٹھا دیا جاتا تو یہ پہلے تو اس کی نشست پر اڑ کر آ جاتی ہے۔ اور پھر اس سے فرش پر آ جاتی ہے اور عموماً یہ بلند جگہ کو چھوڑ دیتی ہے۔ اگر اس پر کسی قسم کا گرنے کا اندیشہ نہ ہو اور زمین پر پہنچنے کے لئے یہ گرد و پیش کی چیزوں سے درمیانی غایات پرواز کا کام لیتی ہے اور ان سے فاصلہ کا پورا اندازہ ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ براہ راست زمین تک اڑ کر آ سکتی ہے۔ مگر یہ سفر کئی حصہ کر کے طے کرتی.... ایک بار جب زمین پر پہنچ جاتی ہے تو خود بخود وہاں شکل ہی سے بلند ہوتی ہے۔
تو جان خرگوش کے نصف کرے بحال لئے جانے کے بعد کھڑے بھی ہوتے ہیں دوڑتے بھی ہیں، شور وں پر چونک بھی پڑتے ہیں، ان کے راستے میں اگر کوئی رکاوٹ پیدا کر دی جاتی ہے، تو اس سے بچتے ہیں، اور

اگر کوئی چوٹ لگتی ہے تو اس پر روتے اور شور بھی مچاتے ہیں۔ جو ہے بھی ایسا ہی گرتے ہیں بلکہ اس کے علاوہ وہ ایک بہ افکار و غش بھی اختیار کرتے ہیں۔ کتوں پر اگر یہ عمل ایک دم کر دیا جائے تو یہ کبھی زندہ نہیں رہتے لیکن گالٹر کا سب سے آخری کتاب جس کا ذکر صفحہ ۱۷ پر ہوا ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ تدبیری القطعات کے ذریعہ سے اس کے دونوں نصف کرے علیحدہ کر لئے گئے تھے اور جسم مخطط اور سر پر عمل گئے تھے اور جو اس کے بعد بھی اکاون دن تک زندہ رہا یہ ظاہر کرتا ہے کہ کتے کی قسم کے جانوروں میں بھی وسط دماغ اور مخاع کس قدر کام دے سکتے ہیں۔ ان مشاہدات کو جن میں ادنیٰ مرکزدوں سے رد اعمال ہوتے ہیں، اگر یکجا کیا جائے تو میرٹ اسکیم ان ادنیٰ جانوروں پر بھی خاصی منطبق ہو جاتی ہے۔ یہ اسکیم اس بات کی طالب ہے کہ نصف کرے محض تھے یا آلات اعادہ ہیں اور ان مشاہدات کی روشنی میں بڑی حد تک یہ ایسے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ مگر میرٹ اسکیم اس بات کی بھی طالب ہے کہ ادنیٰ مرکزدوں کے ردات سب کے سب غلطی ہو گئے اور ہمیں اس کے متعلق خاصہ قوی شبہ ہے کہ جن ردات سے ہم نے بحث کی ہے ان میں سے ممکن ہے بعض ضرر کے بعد اکتساب ہوئے ہوں، نیز یہ اس امر کا بھی تقاضا کرتی ہے کہ یہ مشین نما ہونے چاہئیں حالانکہ ان میں سے بعض کی صورت حال سے ہمیں اس امر کا شبہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے ادنیٰ قسم کی ذہانت ان کی رہبری کرتی ہو؟

پس ادنیٰ حیوانات میں بھی اس امر کے وجہ معلوم ہوتے ہیں کہ نصف کرے اور ادنیٰ مرکزدوں میں جس تقابل کی اسکیم کی مدعی ہے، اسکو کم کرنا چاہئے۔ یہ سچ ہے کہ ممکن ہے کہ نصف کرے محض ادنیٰ مرکزدوں کے تھے ہوں مگر ادنیٰ مرکز نصف کرے سے بہ اعتبار نوعیت مشابہ ہیں اور ان میں خود بخود عمل کرنے اور پسند کرنے کی خفیف سی مقدار ہوتی ہے؟ لیکن جب ہم بندر اور انسان پر پہنچتے ہیں تو اسکیم تقریباً شکست ہو جاتی ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نصف کرے محض ان افعال کا ارادی

طور پر احادہ ہی نہیں کرتے جبکہ ادنیٰ مرکز دشین کی طرح انجام دیتے ہیں بلکہ بہت سے ایسے افعال ہیں جو کہ بعض ادنیٰ مرکز انجام ہی نہیں دے سکتے ہیں۔ جب انسان یا بندہ کے حرکی قشر کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو قطعاً فاسخ واقع ہو جاتا ہے جسکا انسان کے اندر کوئی علاج ہی نہیں ہے اور تقریباً اپنی حال بندروں میں ہوتا ہے۔ ڈاکٹر سیگون ایک شخص سے واقف تھے جس کو قشری ضرر کی بنا پر نیم کوری کا عارضہ ہو گیا تھا۔ اور تیس سال تک اس کی حالت میں کسی قسم کا تغیر نہ ہوا اس کی توجیب ضرری موانع سے نہیں ہو سکتی یہ کوری قطعی و مطلق کوری ہوگی جو بصر کے اصلی عضو کے ضائع ہو جانے پر مبنی ہوگی۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان اعلیٰ درجہ کے جانداروں کے ادنیٰ مرکز ادنیٰ جانوروں کی نسبت کم قابلیت رکھتے ہیں اور حرکت و ارتسام کے بعض ادنیٰ مجموعوں کے لئے شروع سے نصف کرپ کا عمل ضروری ہوتا ہے، حتیٰ کہ پرندوں اور کتوں میں بھی جیہ خصوصوں کے قطع کر دینے کے بعد اچھی طرح سے کھانے کی قوت جاتی رہتی ہے؟

پس حقیقت یہ ہے کہ نہ تو حیوان میں اور نہ انسان میں نصف کرے اس قسم کے کنوارے عضو ہیں، جیسا کہ ہماری اسکیم نے فرض کیا تھا۔ پیدائش کے وقت غیر منتظم ہونے کے بجائے ان میں خاص قسم کے روات کے فطری رجحان ہوتے ہیں۔ یہ وہ رجحان ہیں جن کو ہم جذبے جلیبتیں کہتے ہیں اور جن پر اس کتاب کے بعض آئندہ ابواب میں تفصیل کے ساتھ بحث کریں گے۔ جذبے اور جلیبتیں دونوں بعض خاص معروضات اور ملک کی روات ہیں ان کا انحصار نصف کرپ پر ہوتا ہے، اور یہ اول تو اضطرابی ہوتے ہیں یعنی یہ پہلے پہل توجیب معروض سامنے آتا ہے تو خود بخود ہو جاتے ہیں۔ لیکن تجربہ سے ان میں ایک حد تک تغیر ہو جاتا ہے۔ اور بعد میں جب یہ جان میں لانے والی شے ملتی ہے تو پہلی ہی کورانہ تسلیق کا باعث نہیں ہوتے۔ اس سب کے متعلق تفصیل باب ۱۱ میں آئیگی۔ فی الحال ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان میں جذبی اور جبلی روات کی کثرت اور اس کی وسیع ایٹلافی قوت اصلی حسی اور حرکی شرکار کو لا تعداؤئے مجموعوں میں مرتب ہونے کا سمیع دیتی ہے۔ بسا اوقات ایک جبلی رد عمل کے نتائج اس کے مخالف رد عمل کا باعث ہوتے ہیں اور بعد میں ممکن ہے اس وقت یہ پہلی رد عمل کو باطل روک دے

جس طرح بچے اور شعلہ کی مثال میں ہوتا ہے۔ اس تعلیم کے لئے نصف کروں کے واسطے ابتداً مختص سادہ ہونا ضروری نہیں جیسا کہ میٹرک اسکیم طالب ہے۔ وہ محض ادنیٰ مرکزوں سے تعلیم پانا تو کیا خود ان کو تعلیم دیتے ہیں کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ معمولی بے دماغ کے سینڈکوں میں معمولی خوف اور بھوک سے روایات پیدا نہیں ہوتیں بلکہ ریڈر اپنے بے دماغ کے سینڈکوں کی بے جلی حالت کا نہایت دلچسپ تذکرہ کرتا ہے جو چلنے پھرنے میں کسی طرح سے سست نہ تھے۔ "بے نصف کروں کا جانور ایسے اجسام کے عالم میں پھرتا ہے جن میں سے سب اس کے لئے مساوی قیمت رکھتے ہیں۔ بقول گالٹز وہ غیر شخصی ہوتا ہے۔ ہر شے اس کے لئے ایک جگہ گھیرنے والا تو وہ ہوتی ہے۔ وہ ایک معمولی کبوتر کو دیکھ کر بھی اسی طرح راستہ چھوڑ دیتا ہے جس طرح پتھر کو دیکھ کر۔ ممکن ہے وہ دونوں پر چڑھنے کی کوشش کرے سب مصنف اس بات پر متفق ہیں کہ انہوں نے اس طرز عمل میں کوئی فرق نہیں دیکھا خواہ بے جان جسم ہو، یا پانی ہو، یا کتا ہو، یا شکاری پرندہ۔ یہ نہ تو دوستوں کو پہچانتا ہے اور نہ دشمنوں کو۔ بے حد جمع کے اندر بھی یہ منفرد کی طرح سے رہتا ہے۔ نہ کی مائل کرنے والی آواز مادہ پر اسی طرح کوئی اثر نہیں کرتی جس طرح مگر کے گرنے کی آواز یا سیٹی کی آواز جوان دونوں میں جب کہ اس کو ضرر نہیں پہنچا سکتا، اس کو جلد جلد آنے اور خوراک کے لینے پر آمادہ کرتی تھی میں نے بھی مقدم مصنفوں کی طرح سے مادہ کو نہ کی آواز پر ملتفت ہوتے ہوئے نہیں دیکھا۔ بے نصف کروں کا زردن بھر غول غول کرتا رہیگا۔ اور اس سے جنسی جذبہ کی تین علامت ظاہر ہوگی اس کو اس سے کوئی غرض نہیں ہوتی کہ مادہ وہاں ہے بھی یا نہیں اگر اس کے سامنے مادہ لائی بھی جائے، تو وہ اس کی طرف ملتفت نہیں ہوتا۔ جس طرح سے زامادہ کی طرف ملتفت نہیں ہوتا مادہ بھی ایسے بچوں کی طرف ملتفت نہیں ہوتی۔ بچے مان کے ساتھ خوراک مانگتے ہوئے پھرتے رہتے ہیں مگر خوراک تو کیا ان کو پتھر بھی نہیں ملتے۔۔۔ بے نصف کروں کا کبوتر انتہا درجہ نڈر ہوتا ہے۔ وہ انسان

سے بھی اسی طرح نہیں ڈرتا جس طرح بی یاشکاری پرندہ سے نہیں ڈرتا۔
اب ان تمام واقعات و خیالات کو جمع کر کے جن کا ہم مطالعہ کر آئے
ہیں، میں تو اسی نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ ہم میزٹ اسکیم کو پوری طرح پر صحیح تسلیم نہیں
کر سکتے۔ اگر یہ کہیں صحیح ثابت ہوگی تو ادنیٰ ترین حیوانات پر۔ مگر ان میں بھی
اب معلوم ہوتا ہے کہ ادنیٰ مرکز بھی ایک حد تک از خود عمل کرنے اور پسند کرنیکی قابلیت
رکھتے ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی میرے خیال میں ہم اس کے بجائے کوئی ایسا نقل
قائم کر سکتے ہیں جیسا ذیل میں درج کیا جاتا ہے جس میں حیوانیاتی اختلافات
کا جس حد تک تحقیق ہوئے ہیں لحاظ ہو۔ اور ساتھ ہی اس قدر مبہم اور لچکدار
بھی ہو کہ تفصیلی طور پر آئندہ جو تحقیقات ہوں وہ اس کے اندر آسکیں۔

نتیجہ
تمام حیوانوں کے کل مرکز جو ایک اعتبار سے مشین نما ہیں،
غالباً دوسرے حیوانوں میں آلات شور ہیں یا کم از کم کبھی ملتے
اگرچہ اس میں شک نہیں کہ نصف کروں کا شعور اور تمام مرکوزوں سے زیادہ
ترقی یافتہ ہے۔ شور کے لئے لازمی ہے کہ یہ بعض حواس کو بعض پر ترجیح دے۔
اگر ان کو یہ ان کی عدم موجودگی میں بھی یاد رکھ سکے، خواہ کتنے ہی مبہم طور پر ہو تو
یہ اس کی غایات یا خواہشیں ہو سکتی ہیں علاوہ برائیں اگر اپنے حافظہ سے حرکی اثرات
کو پہچان بھی سکتا ہو جو ممکن ہے ان غایات کا باعث ہوئے ہوں اور اثر انداز
کا ان کے ساتھ امتیاز کر سکے، تو یہ ایسے وسائل بن جائیں گے جن کی خواہش ہوگی
یہ ہے ارادہ کی ترقی اس کا تحقق شور کی ممکن پیچیدگی کے مناسب ہو نا چاہئے اس
معنی میں شخاع تک میں بھی ممکن ہے کہ شعور اس ارادہ اور نئے تجربات جس کے ذریعے سے
طرز عمل میں تغیر پیدا کرنے کی تھوڑی سی کوشش موجود ہو۔

پس کل عصبی مرکوزوں کا اولین فعل تو یہ ہے کہ یہ اس طرح سے عمل
کرتے ہیں جس میں ذہانت کو دخل ہوتا ہے۔ یہ محسوس کرتے ہیں، ایک شے
پر دوسری کو ترجیح دیتے ہیں، اور ان میں غایات ہوتی ہیں۔ مگر اور تمام اعضا
کی طرح سے ان کا آبا و اجداد سے اولاد تک ارتقا ہوتا ہے اور ان کا ارتقا
و جہتیں رکھتا ہے۔ ادنیٰ مرکز تو بے جھجک خود ترکیب کی طرف ترقی کرتے ہیں

اور اعلیٰ مرکز اعلیٰ ذہنی قابلیت حاصل کرتے ہیں۔ پس ممکن ہے کہ جو افعال بلا کسی اندیشہ کے یکجا ہو سکتے ہوں ان کے ساتھ ذہانت بہت کم ہوتی ہو اور ان کا عضو یعنی مخاع روز بروز بے ذہن کی شین بننا جاتا ہو۔ اس کے برعکس وہ افعال جن میں حیوان کے لئے ماحول کے لطیف تغیرات کی مطابقت کی ضرورت ہوتی ہے وہ روز بروز نصف کروں کی طرف آتے جاتے ہوں، جن کی تشریح ساخت اور اس سے متعلقہ شعور حیوانیاتی ارتقا کے ساتھ زیادہ ہو جاتا ہو۔ اس طرح ایسا ہونا ممکن ہے کہ انسان اور بندر میں قاعدی عقود و کتوں کی نسبت خود بخود بہت کم کام کرے۔ کتوں میں خرگوشوں کی نسبت کم کرے اور خرگوشوں میں بازوؤں کی نسبت کم کرے۔ اور بازوؤں میں کبوتروں اور کھیتروں اور مینہ گلوں اور مینہ گلوں میں مچھلیوں کی نسبت کم کرے۔ اور اسی اعتبار سے نصف کرے زیادہ کہیں۔ جوں جوں نصف کرے بڑھتے جائیں ان کے افعال بھی زیادہ ہوتے جائیں۔ یہ سب ایک طرح کا ارتقائی تغیر ہوگا، جس کی خود نصف کروں کے نشو و نما کی طرح سے اتفاقی کامرانی یا موروثی اثرات سے توجیہ کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اس نظریہ کے مطابق اضطرابی افعال جن پر ہمارے نصف کروں کی تعلیم مبنی ہے قاعدی عقود ہی رہتی ہونگے۔ یہ خود نصف کروں کے رجحان ہونگے جن میں تعلیم سے تغیر ہوگا۔ برخلاف اس المخاع پل بصری فصوص اور مخاع کی اضطرابات گئے۔ اس قسم کی دماغی اضطرابات کا اگر وجود ہے تو یہ یادداشت (جو نفسی دنیا کے اہم ترین اعمال میں) کے اکتساب کی ایسی ہی عہد بنیاد ہونگی جیسی کہ میزٹ اسکیم پیش کرتی ہے۔ یہ حوالی شکل دیکھو (صفحہ ۳۲) اگر ضرورت ہو تو کل قشری واقعہ کے طور پر پھر ذکر کیا جاسکتا ہے چھوٹے کا ابتدائی رجحان قشری جبلت ہوگی۔ ہاتھ کے چل جانے کی مثال قشر کے دوسرے حصہ میں باقی رہی۔ دوسری مرتبہ جب شمع کا اور اک ہوگا تو یہ ایتلاف کے ذریعہ سے اس دھجھان کو دبا دیگا۔ اور ہاتھ کے کھینچنے کے کو پیداکرے گا، جس سے شبکی مثال کے ساتھ متبہاتی حرکتی شریک المم بجاتا ہے۔ اس طرح پر ہم اپنے آپ کو مشکوک نشو و نما اور عضویات میں پھنسائے بغیر تمام حقیقت تک پہنچ جاتے ہیں جو میزٹ اسکیم میں

ہے۔
ارتقاء کے مراکز، ان کے اور شعور کے تعلق اور نصف کروں اور دھڑکے
فصوص کے ربط کے متعلق ہم اس قسم کا مبہم سا نظریہ بلا کسی خوف و اندیشہ
کے قائم کر سکتے ہیں۔ اگر اس میں اور کوئی فائدہ نہیں تو کم از کم ہمیں اس سے
اس امر کا تو احساس ہو تا ہے کہ ہمارے علم میں کس قدر رخنے ہیں خصوصاً
اس وقت جب ہم واقعات کو کسی عام ضابطہ کے تحت جمع کرنا چاہتے ہیں۔

باب ۳

—(۴)—

دماغی فعلیت کی بعض شرائط

عصبی ریشوں کی اصلی خصوصیات، جن پر افعال دماغ بنی ہیں، ان کی کسی طرح تشفی بخش طور پر تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ پہلے جو ذہن میں خاک آتا ہے وہ یقیناً غلط ہے۔ میری مراد اس سے وہ خیال ہے جس کے مطابق ایک غلبہ کو ایک تصور یا جزو تصور کے بجائے فرض کیا جاتا ہے اور تصورات کو ریشوں سے مربوط (یا بہ الفاظ لاک) محضوں میں بندھا ہوا مانا جاتا ہے۔ اگر ہم امتیاز تصورات کے قانون کو تختہ سیاہ پر شکل میں ظاہر کریں تو مجبوراً دائرے یا کسی نہ کسی قسم کی بند شکل بنانے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور ان کو پھر خطوط کے ذریعہ سے ملا لیتے ہیں۔ جب ہم یہ سنتے ہیں کہ عصبی مرکوز میں خلا یا ہوتے ہیں جن سے پھر ریشے نکلتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ قدرت نے ہی ہمارے لئے شکل بنا دی ہے اور فکر کی میکا نیکی بنیاد ظاہر ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کسی نہ کسی صورت میں تو ہماری شکل دماغ پر منطبق ہوتی ہے۔ مگر یقیناً اس قدر مرئی و ظاہر طریق پر نہیں جیسا کہ ہم ابتداً اس کو فرض کرتے ہیں۔ نصف کروں میں خلا یا بی اجسام کی ایک بہت بڑی تعداد بغیر ریشوں کے ہوتی ہے۔ خلا یا سے ریشے نکلتے سمجھیں

وہ رشتے بھی بہت جلد تقسیم ہو کر نامعلوم ہو جاتے ہیں۔ ایسا سیدھا معاسادہ تشریحی تعلق تو ہم کو کیس بھی نظر نہیں آتا جس طرح تختہ سیاہ پر دو خلیوں کے مابین خطوط ہوتے ہیں۔ علمائے تشریح بھی ضرورت سے زیادہ تشریح کو نظری اعراض کے لئے مناسب سمجھتے ہیں۔ غلایا اور ریشوں کے متعلق حوام کے خیالات تو حقیقت سے بالکل بعید ہیں۔ لہذا دماغ کے حقیقی اعمال کے مسئلہ کو سوائے چند امور کے جن کے متعلق اس وقت کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے، مستقبل کی عضویات پر ملتوی کرتا ہوں۔

جمع مہیجات | ابتدا میں ایک ہی عصب میں میسوں کے جمع ہونے کے مسئلہ کو لیتا ہوں۔ یہ خصوصیت اکثر عصبی دجس کے معنی یہ ہیں کہ ذہنی

(زندگی کے) منظر کے سمجھنے کے لئے نہایت ہی ضروری ہے، مسئلے مناسب ہے کہ قبل اسکے کہ آگے برسوں اسکے متعلق ایک واضح تعلق تک پہنچ جائیں، قانون یہ ہے کہ ایک مہیج جو بجائے خود ایک عصبی مرکز کو قرار واقعی اخراج کے لئے مہیج کرنے کے واسطے ناکافی ہو گا ایک سے زائد مہیجوں

ساتھ ملکر (جو اسی کی طرح ناکافی ہوں) اخراج کا باعث ہو جائیگا۔ اس پر غور کرنے کا فطری طریقہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کو متعدد تناؤں کا جمع ہونا خیال کیا جائے، جو آخر کار ایک مزاحمت پر غالب آجاتے ہیں۔ ان میں سے پہلا ایک ہفتہ

ہیجان پیدا کرتا ہے یا ہیجان پذیر ہونے کی قوت کو زیادہ کر دیتا ہے۔ جس حد تک عملی نتائج کا تعلق ہے یہ لفظ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے کہ آخری

تک ہی اونٹ کی کہ توڑ ڈالتا ہے، جہاں عصبی عمل کے ساتھ شعور بھی ہوتا ہے تو آخری دہاکہ ہر حالت میں احساس کی کم و بیش واضح قسم کی سکونی حالت ہوتی ہے۔ مگر یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جو تناؤ مہیج پوری طرح پر

نمایاں نہیں ہوئے یا خارجی طور پر ناکافی ہیں وہ اس مجموعی شعور کے متعین کرنے میں کبھی کوئی حصہ نہیں رکھتے جو انسان کو کسی ایک وقت میں ہوتا ہے آئندہ ابواب میں ہم کو معلوم ہو گا کہ یہ فرض کرنے کے لئے کافی وجہ ہے کہ وہ مجموعی شعور کے متعین کرنے میں دخل رکھتے ہیں بغیر ان کی شرکت کے علانی

کا وہ حاشیہ جو ہر لمحہ ذہن کے معروض کا اہم حصہ ہوتا ہے شعور میں ہرگز نہ لگتا۔ اس کی شہادت بالتفصیل بیان کی جاتی مگر یہ موضوع عضویات سے بہت زیادہ تعلق رکھتا ہے۔ میں ایسے متغیوں کے لئے جو اسے پوری طرح سمجھنا چاہتے ہوں چند حوالے درج کئے دیتا ہوں اور صرف یہ کہنے پر اکتفا کرتا ہوں کہ قشری مرکوزوں کے بلا واسطہ برقی پیچات سے یہ بات پوری طرح ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ قدیم ترین معتبرین یہ تحقیق کر چکے ہیں کہ جب بجلی کے ایک دھکے سے حرکت پیدا کرائی جاتی ہے تو نہایت ہی شدید برقی موج کی ضرورت ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے اگر دھکے بار بار اور مسلسل پہنچائے جاتے ہیں تو نہایت ہی کمزور موج سے مطلوبہ حرکت وقوع میں آ جاتی ہے۔ ایک نہایت ہی عمدہ تحقیق کا اقتباس درج کرتا ہوں اس سے قانون کے اور پہلو بھی ظاہر ہو جائینگے۔

دراگر ہم قشر دماغ کو تھوڑے تھوڑے وقفے کے بعد اتنی قوت کے موج سے متاثر کرتے رہیں جس سے (کتے کے عضلہ میں) نہایت خفیف عصبی انقباض پیدا ہو، تو انقباض کی مقدار بڑھتی رہتی ہے، یہاں تک کہ یہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ اس طرح پر ابند انی ہر جان اپنے بعد میں اپنا ایک اثر جمع کرتا جاتا ہے، جو بعد کے ہر جان کی قوت کو بڑھا دیتا ہے۔ اس جمع ہر جان کے متعلق سندرجہ ذیل باتوں کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ (۱) ایسا مہیج جو بذات خود بالکل ناکافی ہو لہرعت بار بار ہونے سے ممکن ہے کہ کافی قوی ہو جاوے۔ اگر جس موج سے کام لیا جا رہا ہے وہ اس قدر کمزور ہو کہ اس سے انقباض کے مبادی بھی رونما نہ ہو سکیں تو ممکن ہے حرکت کے ظاہر ہونے سے پہلے تموج کی ایک بہت بڑی مقدار صرف کرنی پڑے۔ ۲۰-۵۰ اور ایک بار ۱۰۶۔ تموجات کی ضرورت ہوتی تھی۔ مہیجات کے مابین جس قدر وقفہ کم ہو گا اتنے ہی جلد یہ جمع ہو جائینگے۔ ایسے موج جو تین سیکنڈ کے وقفہ سے قرار واقعی طور پر جمع ہو سکتے ہوں اگر وقفہ کو ایک سیکنڈ کر دیا جائیگا، تو جمع ہو سکیں گے (۳) صرف برقی موج ایسے مہیج نہیں ہیں جن سے ایسا نتیجہ پیدا ہو جاتا ہو جو دوسرے مہیج کے ساتھ جمع

ہو جائے بلکہ ہر محرک جو انقباض کا باعث ہو سکتا ہو یہی عمل کرتا ہے۔ اگر کسی طرح عضلہ زیر اختیار میں اضطرابی طور پر انقباض پیدا کر دیا گیا ہے یا خود حیوان نے انکو منقبض کر دیا ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے۔ تو یہ دیکھا جاتا ہے کہ برقی تھپتھپاؤ اس وقت تک ناکافی تھا اگر فوراً استعمال کیا جائے تو شدت کے ساتھ عمل کرتا ہے۔

علامہ ہیل نے کی ایک حالت میں ایسا ہوتا ہے کہ ایک کمزور بے اثر موج کے محرک مرکزوں پر لگانے سے پہلے اگر جسم کے بعض حصوں کی مصلحت کو ملحوظ رکھنا سے منع کیا جائے تو یہ نہایت شدت کے ساتھ موثر ہو جاتا ہے۔ اگر ایک بار موج کی اقل قوت کا یقین ہو جائے اور اس کے ناکافی ہونے کی بار بار تحقیق ہو جائے تو ہم اپنا ہاتھ ایک مرتبہ نہایت آہستہ سے اس پر کی جلد پر پھیرتے ہیں جس کے قشری مرکز اس وقت زیر ہيجان ہیں اب دیکھتے ہیں آتا ہے کہ موج معاً نہایت شدت سے اثر کرتا ہے۔ ہيجان پذیری کی زیادتی فنا ہونے سے قبل چند منٹ تک رہتی ہے۔ بعض اوقات یہ نہایت آہستہ سے ہپکنا نہایت ہی خفیف انقباض پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ پس لمبی ہيجان کے دوہرانے سے اصولاً انقباض کی وسعت بڑھ جائیگی، ہم روزمرہ کی زندگی میں جمع ہيجات سے اکثر کام لیتے ہیں اگر گاڑی کا گھوڑا اڑ جاتا ہے، تو آخر کار اس کے چلانے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ معمولی ہيجات ایک وقت میں سب کے سب استعمال کئے جاتے ہیں۔ سائیس باگ سے کام لیتا ہے اور آگے سے ایک شخص اس کے سر کو کھینچتا ہے اور ایک اور شخص اس کے پٹھے پر ہنٹر لگاتا ہے اور مسافر گاڑی کو ڈھیلکتے ہیں اور یہ سب باتیں ایک ہی ساتھ ہوتی ہیں جس سے عموماً اسکی ہٹ کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور وہ خوشی خوشی اپنے راستہ پر لگ لیتا ہے۔ اگر ہم کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہوں تو ہم اس کے جتنے اتنے پتے سہی ممکن ہوتے ہیں، ان کے ذہن میں لانے کی کوشش کرتے ہیں، تاکہ مجموعی عمل

سے وہ اس شے کو یاد دلا دیں جو ان میں سے ایک یاد دلانے کے لئے کافی نہ تھا۔ مردہ شکار کے دیکھنے سے حیوان لغاق پر آمادہ نہیں ہوتا لیکن ساتھ اگر اس میں حرکت بھی ہوتی ہے تو وہ لغاق کرتا ہے۔ بروک کا تجربہ ہے کہ بے دماغ مرغیاں جو سامنے پڑے ہوئے دانوں کو چلنے کی مطلق نہ کوشش کرتی تھیں اس وقت چلنے لگیں جب دانے اس طرح زور کے ساتھ ڈالے گئے جس سے گرگڑا ہٹ کی آواز پیدا ہونے لگی۔ ڈاکٹر ایملن تھا سن نے کچھ انڈے قالین پر نکلوائے اور بچوں کو چند دنوں تک اسی پر رکھا ہے۔ ان سے چونچ کے رگڑنے کا کوئی رجحان ظاہر نہیں ہوا۔ لیکن جب انھوں نے قالین پر ٹھوڑی سی بھری ڈال دی، تو بچوں نے فوراً چونچ رگڑنے کی حرکات شروع کر دیں۔ کتوں کے لئے اجنبی اشخاص اور تاریکی دونوں بے اعتمادی اور خوف کے محرک ہیں۔ (اور اسی طرح سے انسان میں ہیں) مگر ان دونوں حالتوں میں سے کسی ایک سے ممکن ہے خارجی اظہارات رونما نہ ہوں۔ لیکن جب دونوں جمع ہوں یعنی اجنبی شخص تاریکی میں ملے تو کتنا شدید مزاحمت پر آمادہ ہوتا ہے۔ سڑکوں پر جو لوگ خوشے لیکر بیٹھتے ہیں وہ جمع میچ کے اثر سے خوب واقف ہوتے ہیں۔ وہ اپنے خوشے برابر برابر لگاتے ہیں اور راہ گیر اکثر ان میں سے آخری سے خرید لیتا ہے کیونکہ جس شے کے دیکھنے سے اس پر پہلی مرتبہ اثر نہیں ہوا تھا اس کے بار بار نظر کے سامنے آنے سے وہ مجبور ہو جاتا ہے۔ ایک مریض جو اس شے کا نام نہیں بتا سکتا جو اس کو دکھلائی جاتی ہے اس وقت اس کے نام بتلانے پر قادر ہو جاتا ہے، جب وہ اس کو دیکھتا بھی ہے اور چھوتا بھی ہے۔

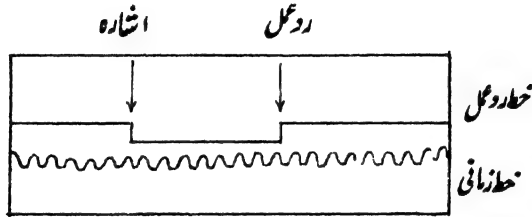
جمع مہجرات کی مثالیں لا تعداد ہیں مگر آئندہ آنے والے ابواب کے مضامین کو اس سے بیان کرنا مناسب نہیں ہے۔ جبلت، چشمہ شعور، توجہ استیاز ایٹلاف حافظہ حایات اور ارادہ کے ابواب میں اس اصول کی خالص نفسیاتی حلقے کے اندر لا تعداد مثالیں ملیں گی۔

زمان رو عمل | اختباری تحقیق کی ایک راہ پر گذشتہ چند سال میں نہایت

ہوشیاری کے ساتھ کام فرسانی کی گئی ہے۔ اور یہ اس امر کی تحقیق ہے کہ عصبی واقعات میں کتنا وقت صرف ہوتا ہے۔ میلیم ہولٹرن نے مینڈک کے سرخنی عصب میں سرعت توج کو دیکھ کر اس طرف اپیش قدمی کی۔ لیکن جو طریقے اس نے استعمال کئے وہ بہت جلد حسی اعصاب اور مرکوزوں پر استعمال کئے گئے اور جو نتائج مرتب ہوئے ان کو رفتار فکر کی پیمائش کے نام سے دنیا کے سامنے لایا گیا۔ اس پر عام طور سے دلچسپی کا اظہار ہوا۔ کیونکہ سرعت فکر ہمیشہ سے ضرب المثل چلی آتی ہے۔ کسی شے کی اگر رفتار انتہائی طور پر حیرت انگیز اور ناقابل یقین خیال کی جاتی تھی تو وہ فکر کی تھی۔ اور جس طرح سے حکمت نے اس راز سربستہ کو اپنی گرفت میں لینا شروع کیا اس سے لوگوں کو وہ زمانہ یاد آگیا جب فرینکلین نے پہلے پہل بجلی کو آسمان سے اترنے پر مجبور کیا تھا جو زمین پر نئے اور نسبتاً سردسل کے دیوتاؤں کی حکومت کی خیر دیتا تھا۔ مگر میں پہلے ہی سے کہے دیتا ہوں کہ سرعت فکر نہایت ہی گمراہ کن ترکیب ہے کیونکہ کسی حالت میں بھی صاف طور پر یہ دریافت نہیں ہو سکا کہ جس زمانہ کی پیمائش کی گئی ہے اس میں کونسا خاص فعل فکر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ مدین دراصل اس واقعہ کو ظاہر کرتی ہیں جو بعض مہیچوں کے عمل کے بعد ان کی روات کے ہونے میں صرف ہوتا ہے۔ رد عمل کی بعض شرائط پہلے سے موجود کر دی جاتی ہیں یعنی حرکی وحسی غلایا میں وہ تناؤ پہلے ہی مان لئے جاتے ہیں جس کو ہم حالت انتظار ہی کہتے ہیں۔ رد عمل میں جتنا وقت صرف ہوتا ہے اس میں فی الحقیقت کیا ہوتا ہے (یا یہ الفاظ دیگر موجودہ تناؤ میں کونسی شے کا اضافہ ہو جاتا ہے جس سے اخراج وقوع میں آ جاتا ہے) اس کی ابتک نہ تو عصبی نقطہ نظر سے تحقیق ہوئی ہے اور نہ ذہنی نقطہ نظر سے ۶

ان تمام تحقیقات کے طریقہ کار کی نوعیت تقریباً ایک ہی ہوتی ہے موضوع کو کسی کسی قسم کا اشارہ کیا جاتا ہے ساتھ ہی وقت پیمائش پر اس کا وقت تحریر ہو جاتا ہے اس پر موضوع سے کسی کسی طرح کی عقلی حرکت ہوتی ہے جو رد عمل ہوتا ہے اور آلات پر اس کا وقت بھی خود بخود تحریر ہو جاتا ہے

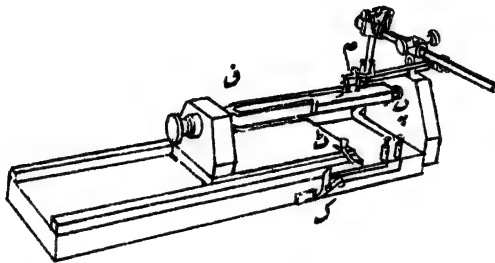
ان دونوں تحریروں کے مابین جو وقفہ ہوتا ہے وہی زمانہ رد عمل ہے۔ وقت
بہا آلات مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہوتی ہے جس میں ایک
فعل سا چکر کارہتا ہے۔ اس پر ایک کاغذ منڈھا ہوا ہوتا ہے جو دھوئیں
میں رکھ کر سیاہ کر لیا جاتا ہے۔ اس کاغذ پر برقی قلم سے ایک خط بنتا چلا جاتا ہے۔
جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ خط خود بخود کھینچنا بند ہو جاتا ہے۔ اور رد عمل کے بعد خود
بخود پھر بننے لگتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور برقی قلم ہوتا ہے۔ (اور یہ کسی
دہات کی سلائی سے جڑا ہوا ہوتا ہے جو ایک معلوم شرح سے مرتعش ہوتی ہے
یہ پہلے خط کے برابر ایک اور خط کھینچتا جاتا ہے۔ سلائی کے مرتعش ہونے سے
یہ خط پہیروں پر چلا جاتا ہے۔



شکل نمبر ۲۱

رد عمل والے خط میں اشارہ اور رد عمل کے مابین جو درز رہ جاتی ہے اس
کا پھیروں والے خط کے مقابلہ میں رکھ کر حساب کیا جاتا ہے۔ شکل نمبر ۲۱ میں
پہلے نشاں پر خط رد عمل کے اشارہ سے منقطع ہو جاتا ہے دوسرے نشان پر
رد عمل ہونے کے ساتھ پھر شروع ہو جاتا ہے۔ لٹوگ اور میری کے وقت پیمائش
اس قسم کے آلہ کی عمدہ مثالیں ہیں۔

ایک اور قسم آلمیں ٹہرنے والی گھڑی ہوتی ہے جس کی سب سے مکمل صورت ہپ کا وقت نما ہے۔ سوئیاں سیکنڈ کے ایک حصہ تک کو بنا سکتی ہیں۔ اشارہ (مناسب برقی تعلق کی بنا پر) اس کو چلا دیتا ہے۔ رد عمل اس کو ٹھہرا دیتی ہے۔ اس کی ابتدائی اور انتہائی حالت کو دیکھ کر ہم فوراً اور بغیر کسی مزید دقت کے اس وقت کو معلوم کر لیتے ہیں جس کی ہمیں ضرورت ہوتی ہے



شکل نمبر ۲۲۔ باڈوج کارڈاتی وقت نما۔ ف دو شاخ جس میں ایک چھوٹی سی پلیٹ لگی ہوتی ہے جو کاغذ کو پکڑے رہتی ہے، جس پر برقی قلم ہر خط و غیرہ بناتا ہے۔ پ ایک پنگ ہے جسے دبانے سے دو شاخ کی دونوں شاخیں پھیل جاتی ہیں اور جب اسی کو ایک خاص نقطہ تک کھینچا جاتا ہے تو دو شاخ اپنی اصل حالت پر آ جاتا ہے۔ دو شاخ بجاتا ہے تو اس کی حرکت بازگشت سے دو آلودہ کاغذ پر ایک لہر دار خط بناتا ہے۔ ٹ پر دو شاخ سے ایک زبان لگی ہوتی ہے۔ اور لہر پر ایک برقی گنجی ہے جس کو زبان کھینچتی ہے اور جس سے برقی قلم کا تعلق ہوتا ہے۔ کھلتے وقت قلم اپنی جگہ بدل دیتا ہے اور لہر دار خط کاغذ پر ذرا ہٹ کر بناتا ہے۔ کھلنے سے رد عمل کرنے والے کے لئے مختلف طور پر اشارے کا کام لیا جاسکتا ہے۔ اور اس کی رد عمل سے قلم کے بند ہونے کا بھی کام لیا جاسکتا ہے جس پر خط اپنی پہلی سطح پر لوٹ آتا ہے۔ زمان رد عمل ان لہروں کے مساوی ہوتا ہے جو دوسری سطح پر بنتی ہیں

اس سے بھی ایک سادہ آلہ ہے مگر یہ اس قدر تشفی بخش نہیں ہے اور یہ ایکسینز اور برسٹلر کا نقش پیا ہے جس کی ایک اصلاح شدہ شکل کی میں نے اوپر تصویر دی ہے جو میرے رفیق پروفیسر باڈج کے پاس اچھی طرح کام دیتا ہے جس طریق پر اشارے اور رد عمل کا تعلق وقت نما آلات کے ساتھ ہوتا ہے وہ مختلف اختیارات میں مختلف ہوتا ہے۔ ہر نئے مسئلہ کے لئے نئی قسم کے برقی و میکائی آلات کی ضرورت ہوتی ہے۔

سب سے کم پیچیدہ ہیپائش وقت وہ ہے جو سادہ زمان رد عمل کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں صرف ایک ہی حرکت ہوتی ہے اور ایک ہی اشارہ ہوتا ہے اور دونوں پہلے سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ حرکت عموماً یہ ہوتی ہے کہ ہاتھ سے برقی کبھی کو بند کیا جاتا ہے۔ پیر جڑے ہوئے حتیٰ کہ پوٹے تک سے اعضائے رد عمل کا کام لیا گیا ہے۔ اور آلات میں ان کے اعتبار سے تغیرات کئے گئے ہیں ہیج حرکت کے مابین جو وقت صرف ہوتا ہے وہ معمولاً اس سے لیکر پچاس گز تک ہوتا ہے اور اس میں ان حالات کے مطابق تغیر ہوتا ہے جن کا اکثر ذکر ہو گا جس حالت میں ردات عمل مختصر اور باقاعدہ ہوتی ہیں تو موضوع اختیار انتہائی توجہ کی حالت میں ہوتا ہے، اور جب اشارہ ہوتا ہے تو اس کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس سے مشین کی طرح رد عمل وقوع میں آئی ہے اور جیسے اور اک و ارادہ کا کوئی نفسی عمل درمیان میں شامل نہ ہو۔ کل سلسلہ اس قدر سریع ہوتا ہے کہ اور اک گویا کہ ماضی کی طرف ہٹا ہوا ہوتا ہے اور واقعات کی ترتیب حافظہ میں پڑھ جاتی ہے بجائے اس کے کہ اس وقت معلوم ہو۔ کم از کم میرا ذاتی تجربہ تو اس بارے میں یہی ہے، اور میں دیکھتا ہوں کہ دوسرے بھی اس بات میں میرے ساتھ متفق ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ہمارے دماغ یا ذہن میں کیا ہوتا ہے۔ اس کا جواب دینے کے لئے ہم کو اس کی تحلیل کرنی چاہئے کہ رد عمل کو نئے اعمال کو مستلزم ہے ظاہر ہے کہ کچھ وقت اندارج میں ضائع ہو جاتا ہے۔

(۱) ہیج حوالی کے آلات حس کو اسطرح سے ہیج کرتا ہے کہ تنوع محسوس میں گزر جائے۔

(۲۱) متوج حسی عصب سے گزرتا ہے؛
 (۳۱) مرکز میں متوج حسی جہت سے حرکی رخ کی طرف مڑتا ہے؛
 (۴) متوج نخاع اور حرکی عصب سے گزرتا ہے؛
 (۵) حرکی متوج عضلہ کو انقباضی نقطہ تک پہنچ کرتا ہے؛
 اس میں شک نہیں کہ وقت عضلہ کے باہر مفاصل جلد وغیرہ میں بھی ضائع جاتا ہے اور جب وہ پہنچ جو اشارہ کا کام دیتا ہے دھڑپا اعضا پر لگایا جاتا ہے، تو نخاع کے مابین حسی ایصال میں بھی وقت ضائع جاتا ہے؛
 ان میں تیسری نوبت ایسی ہے جس سے ہر کو یہاں خاص طور پر لکھی ہے۔ اور مدارج تو ایسے ہیں جنکا خالصتہً عضویاتی اعمال سے تعلق ہے۔ یعنی یہ اعلیٰ مرکزی عمل ہے اور غالباً اس کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کا شعور بھی ہوتا ہے۔ وہ کس قسم کا ہوتا ہے؟
 ونٹ کو یہ فیصلہ کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ یہ نہایت ہی حیدہ اور لطیف قسم کا شعور ہوتا ہے۔ وہ ایک ارتسام کے شعور ہی طور پر قبول کرنے میں دو درجے کرتا ہے۔ ایک کو ادراک کہتا ہے اور دوسرے کو ادراک کہتا ہے اور ایک کو شے کے محض حوالی نظر میں داخل ہونے کے مشابہ کہتا ہے اور دوسرے کو اس کے مرکز یا نقطہ نظر کے مقابل آنے کے مشابہ کہتا ہے۔ ایک شے کا بے توقف اور اس کی طرف توجہ میرے نزدیک ادراک اور ادراک کے ان معنی کے مساوی ہیں جن میں ونٹ ان کو استعمال کرتا ہے۔ وقوف ارتسام کی ان دو شکلوں پر ونٹ رد عمل کرنے میں شعوری ارادہ کا اور اضافہ کرتا ہے، اور ان تینوں کو نفسی طبیعی اعمال سے منسوب کرتا ہے اور یہ فرض کرتا ہے کہ یہ اس سلسلہ میں جس طرح سے کہ ذکر کیا گیا ہے اسی طرح سے واقعاً ہوتے ہیں۔ کم از کم میں تو اس کا یہی مفہوم سمجھا ہوں۔ اس نفسی طبیعی ذہن یعنی (۳) میں جتنا وقفہ صرف ہوتا ہے اس کے معلوم کرنے میں سب سے سادہ طریقہ تو یہ ہو گا کہ (۱) (۲) (۳) (۴) اور (۵) کے خاص طبیعی اعمال کا علیحدہ علیحدہ وقفہ معلوم کیا جائے اور کل زمانہ رد عمل میں سے اس وقفہ کو تفریق کر دیا جائے اس قسم کی کوششیں کی گئی ہیں۔ لیکن حساب کے لئے جو چیزیں دی ہوئی ہیں وہ جیسا کہ ونٹ تسلیم کرتا ہے اس قدر ناقص ہیں کہ ان کو

کام میں نہیں لایا جاسکتا۔ نوبت نمبر ۳ میں جو وقت صرف ہوتا ہے اس کو کل زمانہ رد عمل سے فی الحقیقت علاوہ نہیں کیا جاسکتا اور دیگر اعمال کی طرح سے غیر متحقق چھوڑنا پڑتا ہے۔

میرا عقیدہ یہ ہے کہ شعوری احساسات کا ایسا کوئی تسلسل نمبر ۳ کے درمیان نہیں ہوتا جیسا کہ ونٹ نے بیان کیا ہے۔ یہ مرکزی پہچان و اخراج کا عمل ہوتا ہے جس کے ساتھ اس میں شک نہیں کہ کچھ احساس بھی ہوتا ہے لیکن یہ احساس کس قسم کا ہوتا ہے اس کی نسبت ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ اس قدر گریزاں ہوتا ہے اور ارتسام و حرکت رد عمل کی نسبت پائیدار یا دائمی جلد جگہ لے لیتی ہے کہ جس کی کوئی حد ہی نہیں ہے۔ احساس ارتسام اس پر توجہ رد عمل کا خیال رد عمل کرنے کی نیت۔ اس میں شک نہیں کہ دوسری حالتوں میں عمل کی کڑیاں ہونگی اور ایسی رد عمل کا باعث ہونگی (جس میں بہت زیادہ دیر صرف ہوگی) لیکن یہ دوسرے حالات وہ نہیں جن سے ہم کو ان اختبارات میں تعلق ہوتا ہے۔ اور یہ نتیجہ نکالنا کہ چونکہ رد عمل ایک ہی نتیجہ کا باعث ہوتے ہیں لہذا یہ اپنی و داخلی پہچانی ساخت میں بھی یکساں ہی ہونگے صنیعاتی نفسیات ہوگی (جس کی آئندہ جگہ ہم کو بہت سی مثالیں ملیں گی)۔ نوبت نمبر ۳ کا احساس یقیناً کوئی واضح اور اک نہیں ہوتا۔ یہ اضطرابی اخراج کی حس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ مختصر یہ ہے کہ رد عمل جس کی مدت کی پیمائش کیجاتی ہے وہ خالص اضطرابی حرکت ہوتی ہے اور کوئی نفسیاتی واقعہ نہیں ہوتا۔ یہ سچ ہے کہ ایک مقدم نفسیاتی حالت اس اضطرابی فعل کی شرط ہوتی ہے، توجہ اور ارادہ کی تیاری اشارے کا انتظار اور جوہنی یہ آئے فوراً ہاتھ کو حرکت کے لئے تیار رکھنا، عصبی تناؤ جس کے ساتھ موضوع اس کا انتظار کرتا ہے یہ تمام اس میں اس وقت کے لئے ایک نئے راستے یا اضطرابی اخراج کی ایک نئی قوس بنانے کی شرائط ہوتی ہیں۔ آئندہ حس سے جو متعلق قطع ہوتا ہے اور جو پہچان کو یقیناً ہے اور حرکتی مرکز کو بھیجتا ہے جو رد عمل کو خارج کرتا ہے پہلے ہی سے پہچان مقدم سے پڑھتا ہے اور توجہ مختصر سے اس کی پہچان پذیر ہی غایت درجہ بڑھ جاتی ہے اس لئے اشارہ فوری طور پر اخراج کے

مید اکر نے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ نظام عصبی کا کوئی اور حصہ اس وقت اس کیفیت میں نہیں ہوتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ موضوع بعض اوقات غلط اشارہ پر رد عمل کر بیٹھتا ہے۔ خصوصاً جب یہ اسی قسم کا ارتسام ہوتا ہے جس قسم کا کہ اشارہ مقرر کیا گیا ہے۔ لیکن اگر اتفاقاً ہم تحک لگئے ہوں یا اشارہ غیر متوقعہ طور پر کمزور ہو اور ہم فوراً رد عمل نہ کریں بلکہ اس امر کے قطعی اور اکر یہ کہ اشارہ ہوجا ہے اور اس کے لئے پورے ارادے سے کام لیں تو وقت بچہ ہی طویل ہو جاتا ہے (ایکسز کے تجربہ کے مطابق ایک سیکنڈ یا اس سے بھی زیادہ) اور یہ کہ یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ عمل اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل مختلف ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ زمانہ رد عمل کے اختبارات ایسی صورت میں جن پر ہم فوراً اپنی ان معلومات کو استعمال کر سکتے ہیں جو ہم نے جمع مہجرات کے متعلق حاصل کی ہیں، توجہ انتظامی اس عمل کا صرف موضوعی نام ہے جس کو معروضی طور کسی راستہ کا جزوی پہچان کہتے ہیں اور یہ راستہ اشارہ کے لئے مرکز سے احراج کی طرف جاتا ہے۔ بالکل میں ہم کو معلوم ہو گا کہ ہر قسم کی توجہ میں نظام عصبی کا وہ حصہ ضرور نتیجہ ہوتا ہے جس کا تعلق اس شے کے احساس سے ہوتا ہے جس کی طرف توجہ ہو رہی ہے۔ یہاں پر یہ راستہ پہچانی حرکت کو س ہے جس کو طے کرنا ہوتا ہے۔ اشارہ کی مثال شعلہ کی سی ہوتی ہے جو پھچی ہوئی سرنگ میں لگ جاتا ہے۔ ان حالتوں میں عمل بالکل اضطرابی فعل کے مشابہ ہوتا ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ جن افعال کو معمولاً اضطرابی کہا جاتا ہے ان میں قوس عضوی نشو و نما کا نقل نتیجہ ہوتی ہے۔ یہاں سابقہ دماغی حالات کا لمبی نتیجہ ہے۔

مجھے یہ بیان کر کے مسرت ہوتی ہے کہ گذشتہ فصلوں کے (اور ابھی متعلق تعلیقات) لکھنے کے بعد سے خود وینٹ کا بھی وہی خیال ہو گیا ہے جو میرا ہے۔ وہ اب اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ سب سے چھوٹی ردات عمل میں نہ تو ادراک ہوتا ہے اور نہ ارادہ بلکہ یہ محض دماغ کے اضطرابی افعال ہوتے ہیں جو مشق کی بنا پر ہو جاتے ہیں۔ اس کی اس تبدیلی خیال کی وجہ وہ اختبارات ہیں جو اس کے محل میں ہر ایل نیچ نے کئے ہیں جس نے نتیجہ یہ توجہ کر کے دو طریقوں کے

ماہین امتیاز کیا ہے اور جس کی تحقیق ہے کہ ان سے بہت ہی مختلف زمانی نتائج مرتب ہوئے ہیں۔ رد عمل کے انتہائی حسی طریقے میں (جولینج نے اس کا نام رکھا ہے) موضوع اپنا ذہن جہاں تک کہ اس سے ہو سکتا ہے متوقعہ اشارہ پر متوجہ رکھتا ہے اور عملاً عمل میں آنے والی حرکت کے خیال سے باز رہتا ہے۔ انتہائی مختل طریقہ میں موضوع اشارہ کا خیال نہیں کرتا بلکہ جتنا اس سے ہو سکتا ہے حرکت کیلئے تیار رہتا ہے۔ عضل روات حسی روات کی نسبت بہت ہی مختصر ہوتی ہیں اور ان کے مابین بالواسطہ ایک سیکنڈ کا فرق ہوتا ہے۔ اسی لئے ونٹ ان کو روات مختصر کہتا ہے اور لینج کے ساتھ اس کو اس امر میں اتفاق ہے کہ یہ محض اضطراری افعال ہیں۔ مگر حسی روات کو وہ مکمل کہتا ہے اور جہاں تک ان کا تعلق ہے اپنے ابتدائی خیال پر قائم ہے۔ لینج کہتا ہے کہ جب ہم انتہائی حسی طریقہ پر رد عمل شروع کرتے ہیں تو وقفات اس قدر طویل ہوتے ہیں کہ ان کو غیر متعلق کہہ کر نظر انداز کرنا پڑتا ہے۔ صرف اس حالت میں جب موضوع متواتر اور مخلصانہ مشق کے بعد اپنی ارادی تسویق اور حسی ارتسام میں نہایت صحیح تعلق پیدا کر لیتا ہے اس وقت البتہ ایسے وقفے ملتے ہیں جن کو حسی روات کا نمونہ کہا جاسکتا ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ شدید اور خارج از بحث نمونے ہی غالباً حقیقی اور مکمل وقفے ہیں اور یہی ایسے وقفے ہیں جن میں ادراک و ارادے کے واقعی اعمال وقوع میں آتے ہیں (دیکھو صفحہ ۱۱۰ صفحہ ۱۱۱) اصلی حسی وقفہ جو مشق کے بعد ہم سخت ہے غالباً ایک دوسری قسم کی اضطراری حرکت ہوتی ہے جو ان اضطراری حرکتوں سے کم مکمل ہوتی ہے جن کو موضوع حرکت کی طرف متوجہ ہو کر تیار کرتا ہے۔ حسی طریقہ میں عضل طریقہ کی نسبت وقت میں بہت تغیر ہوتا ہے۔ مختلف عضل رواتیں ایک دوسرے سے بہت ہی کم فرق ہوتا ہے۔ انھیں میں غلط اشارہ پر عمل کرنے کا منظر نمایاں ہوتا ہے ان دو نمونوں کے مابین جو وقفے ہوتے ہیں ان کے وقوع کی یہ ہوتی ہے کہ توجہ دونوں انتہاؤں میں سے ایک کی طرف پوری طرح ہونے سے قاصر رہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر لینج نے جو دو قسموں کے مابین امتیاز کیا ہے وہ نہایت ہی اہم ہے اور یہ کہ انتہائی عضل طریقہ جس سے مختصر ترین اور مستقل ترین وقفات

حاصل ہوتے ہیں تقابلی تحقیق میں اسی کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ خود ہر لہجہ کے عقلی وقفہ اوسطاً ۱۲۳ s اور حسی وقفہ ۲۳۰ سیکنڈ متساوی

لہذا یہ اعتبارات کسی سطح سے بھی رفتار فکر کی پائیشیں نہیں ہیں۔ انہیں اگر کسی قسم کا ذہنی عمل ہو سکتا ہے تو اس وقت ہو سکتا ہے جب ہم انکو مخلوط و مرکب کر دیتے ہیں۔ انکو مختلف طریقوں پر پیچیدہ بنایا جاسکتا ہے۔ اول تو اس طرح سے کہ جب تک اشارہ کا واضح تصور نہ ہو جائے رد عمل نہ کرے دیہی ونٹ کا زمانہ امتیاز و زمانہ امتیلاف ہے۔ جب اشارہ کا واضح تصور ہو جائے، اس وقت رد عمل کیا جائے اس طرح سے کہ مختلف قسم کے اشارے لئے جائیں۔ ہر ایک سیکنڈ رد عمل جدا ہو۔ اور موضوع کو اس کا علم ہو کہ اب اس کو کونسا اشارہ ملنے والا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں رد عمل پہلے شناخت اور پسند کے بغیر دشوار ہوگی۔ اس میں بھی جو امتیاز و انتخاب ہو گا وہ بھی ہمارے ان عقلی اعمال سے بالکل مختلف ہو گا جن کو ہم معمولاً امتیاز و انتخاب کہتے ہیں۔ بہر حال سادہ زمانہ رد عمل پر ان تمام پیچیدگیوں کا اضافہ کر لیا جاسکتا ہے اور نقطہ آغاز وہی ہے اس لئے اب خود اس کے تغیرات پر مختصر سا تبصرہ کر دیا جائے گا

زمانہ رد عمل فرد اور اس کی عمر کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ بڑے اور غیر متمن اشخاص میں یہ مدت بہت طویل ہوتی ہے (چنانچہ ایکسینر کا شاہدہ ہے کہ ایک بڑے کو تقریباً ایک سیکنڈ لگا تھا بچوں میں بھی یہ مدت بہت طویل ہوتی ہے (نصف سیکنڈ ہر زین کو یکو لاس)

مشق سے یہ مدت بہت کم ہو جاتی ہے۔ ہر شخص میں مشق کے بعد جو وقفہ جاتا ہے وہ اس کے لئے کم از کم ہوتا ہے اس سے زیادہ کمی ممکن نہیں ہوتی۔ مذکورہ بڑے کا زمانہ رد عمل بہت مشق کے بعد ۱۸۹ سیکنڈ رہ گیا تھا۔ تکنان سے یہ زمانہ طویل ہو جاتا ہے۔

از نکاد تو جو اس کو مختصر کر دیتا ہے۔ اس کی تفصیل توجہ کے باب میں دی جائیگی اشارہ کی نوعیت اس کو تغیر کر دیتی ہے۔ ونٹ لکھتا ہے

میں نے یہ دیکھا کہ بجلی کے مہیج سے جب جلد پر ارتسامات پیدا کئے گئے تو اس میں اس سے کم وقفہ صرف ہوا جو حقیقی لمبی سوں میں صرف ہوتا ہے۔ چنانچہ

ذیل کے اوسط سے ظاہر ہوتا ہے :

اوسط	اوسط تغیر
آواز..... ۰.۰۱۶۷	۰.۰۲۲۱ سیکنڈ
روشنی..... ۰.۰۲۲۲	۰.۰۲۱۹ "
بجلی کی جلدی جس..... ۰.۰۲۰۱	۰.۰۱۱۵ "
لمسی جس..... ۰.۰۲۱۳	۰.۰۱۳۴ "

ذیل میں میں ان اوسطوں کو بھی درج کرتا ہوں جو دیگر مشاہدہ میں نے مرتب کئے ہیں

ہرچ	ہینکل	ایکسٹر
آواز..... ۰.۰۱۴۹	۰.۰۱۵۰۵	۰.۰۱۳۶۰
روشنی..... ۰.۰۲۰۰	۰.۰۲۲۴۶	۰.۰۱۵۰۶
جلدی..... ۰.۰۱۸۲	۰.۰۱۵۴۶	۰.۰۱۳۳۷

تھوڑا ہی عرصہ (۱۸۷۷ء) ہوا ہے کہ حرارت و برودت کی روات کی اسے گولڈ شینڈ ماور وٹشاگو نے پیمائش کی ہے۔ ان کی تحقیق ہے کہ یہ لمسی روات سے نسبتاً سست ہیں اور یہ کہ حرارت کی روات خاص طور پر زیادہ سست ہیں اور برودت کی اس سے بھی زیادہ ہیں۔ فرق (گولڈ شینڈ) کے مطابق جلد کے عصبی اختلالات پر مبنی ہیں پُر

ذائقہ کی روات کی وٹشاگو نے پیمائش کی ہے۔ ان میں ان چیزوں کے اعتبار سے فرق واقع ہوا جو استعمال کی گئی ہیں اور یہ نصف سیکنڈ تک ہوا ہے جب شناخت ہوتی ہے۔ محض کسی شے کے زبان پر ہونے کے اور اک میں ۱۵۹ سے ۲۱۹، تنگ تغیر ہوئے ہیں۔

شمارہ کے روات کا وٹشاگو کو کولامپونس نے مطالعہ کیا ہے۔ یہ سست ہوتے ہیں اور ان کا اوسط وقفہ تقریباً نصف سیکنڈ ہے پُر

غور کرنے پر یہ بات معلوم ہوگی کہ سماعت، بصارت اور لمس دونوں کی نسبت جلد رد عمل کرتی ہے۔ ذائقہ اور بوان سے بھی سست ہیں۔ ایک شخص جس زبان کے سرے پر ۱۲۵ سیکنڈ میں رد عمل کیا تھا جب اس کے اسی مقام پر کوئین

لگائی گئی تو ۹۹ سیکنڈ اس کے ذائقہ پر رد عمل کرنے میں صرف ہوئے۔ ایک اور شخص میں زبان کی جڑ کو پس پر رد عمل کرنے میں ۱۳۱ سیکنڈ صرف ہوا اور شکر پر ۵۵۲ سیکنڈ (دیشا گو مقتبہ یو کو لا ۱۰۳) یو کو لانے خوشبوؤں میں ۳۳۲ سے ۸۱۹ تک تغیر پایا ہے یہ فرق خوشبوؤں اور اجزاء کے اعتبار سے واقع ہوا ہے۔

اشارہ کی شدت سے بھی فرق واقع ہوتا ہے۔ جس قدر جمیع شدید ہوگا اسی قدر وقفہ کم ہوگا۔ ہر زئین نے ایک ہی موضوع کے پانچ انگلی کے گٹے سے جو رد عمل ہوا اور پھر ہاتھ کی جلد پر جو اس کا باہم مقابلہ کیا ہے۔ دونوں جگہوں کو ایک ہی وقت میں پہنچ کیا گیا۔ اور موضوع نے ہاتھ اور پردوں سے ایک ہی وقت میں رد عمل کی کوشش کی۔ لیکن پیر کی حرکت ہمیشہ سر پہنچتی تھی۔ لیکن جب گٹے کے بجائے اچھی کھال کو چھوا گیا تو ہمیشہ ہاتھ پہلے رد عمل کرتا تھا۔ ونٹ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جب اشارہ محض قابل اور اک ہوتا ہے تو وقت تقریباً تمام حواس میں ایک ہی صرف ہوتا ہے یعنی ۳۳۲ سیکنڈ۔

جس حالت میں اشارہ لمسی ہوتا ہے تو اس مقام سے بھی نتیجہ زمان رد عمل میں فرق واقع ہوتا ہے جس مقام پر کہ یہ مس کرتا ہے جی ایس ہال اور دی کرکٹز کی تحقیق ہے کہ انگلی کے سرے کار رد عمل شانہ کے وسط سے کم تھا حالانکہ انگلی سے عصبی فاصلہ زیادہ تھا۔ اس تحقیق سے متوج کی سرعت ایصال کی پائنتیں غلط ثابت ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ یہ سب کے سب ان وقفوں کے مقابل پر مبنی ہیں جو عضو کے انجام اور عضو کے آغاز کے روات سے مرتب ہوتے ہیں۔ انھیں مشاہدیں کی تحقیق ہے کہ حوالی شبکیہ سے جو اشارے دیکھے جاتے ہیں ان پر رد عمل دیر میں ہوتا ہے اور انھیں اشاروں کو اگر براہ راست دیکھا جاتا ہے تو رد عمل میں کم وقت صرف ہوتا ہے۔

موسم سے بھی فرق واقع ہوتا ہے۔ سردی کے دنوں میں جب ٹھنڈ زیادہ ہوتی ہے تو وقفہ ۱۱ سیکنڈ کم صرف ہوتا ہے۔
منشی اشیا سے وقفہ میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ کافی اور جائے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کم ہو جاتا ہے۔ شراب اور ایکوہل کی تھوڑی مقدار سے ابتداً تو وقفہ

کم ہوتا ہے اور بعد میں بڑھ جاتا ہے لیکن اگر فردا ہی ان کی زیادہ مقدار دی جائے تو وقفہ کے کم کرنے والی نوبت تقریباً محو ہو جاتی ہے۔ کم از کم دو جرم مشاہدیں کا تو یہی بیان ہے۔ ڈاکٹر جے ڈبلیو وارین (جن کے مشاہدات سابقہ مشاہدات سے زیادہ کامل ہیں) انہوں نے ان کی معمولی مقداروں سے کوئی فرق محسوس نہیں کیا۔ ماریٹا وقت کو طویل کر دیتی ہے۔ ایل ٹریٹس سے وقت طویل ہو جاتا ہے۔ مگر اس کے سونگھنے کے بعد ممکن ہے معمول سے بھی کم وقت ہو جائے۔ ایٹھ اور کلوروفارم سے مدت بڑھ جاتی ہے۔

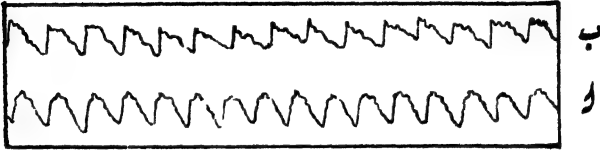
بعض بیماری کی حالتوں میں یہ وقفہ فطرتاً طویل ہو جاتا ہے۔ حرکت کے دبانے میں (مثلاً جڑے کے عضلہ کو انقباض سے باز رکھنے میں) جو وقفہ صرف ہوتا ہے وہ تقریباً اسی قدر ہوتا ہے جس قدر کے اس کے پیدا کرنے میں صرف ہوتا ہے۔

زمان رد عمل پر بہت محنت کی گئی ہے میں نے اس کا بہت ہی تھوڑا سا حصہ بیان کیا ہے۔ یہ ایسا کام ہے جو خصوصیت کے ساتھ صابر اور صحت پسند اذہان انجام دے سکتے ہیں اور وہ اس موقع سے فائدہ اٹھانے سے قاصر نہیں رہے ہیں۔

دماغ کی دوسری
دوران خون کی وہ تبدیلیاں ہیں جو دماغی فعلیت کے ساتھ ہوتی ہیں۔

قشر دماغ کے ہر حصہ میں یہ بات ہے کہ جب اس کو بجلی سے متاثر کیا جاتا ہے تو موضوع کے دوران خون اور تنفس دونوں پر اثر پڑتا ہے۔ خوں کا دباؤ تمام جسم میں زیادہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ حرکی رقبے زیادہ ڈکی المحس ہوتے ہیں لیکن ان کے علاوہ بھی تمام قشر کے متاثر کرنے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ قلب کی حرکت کی سستی اور تیزی بھی مشاہدہ میں آتی ہے میسونے نے اپنے آلہ خون ناکو استعمال کر کے دریافت کیا ہے کہ ذہنی کام کرتے وقت بازوؤں کی طرف خوں کی آمد کم ہو جاتی ہے اور شریانی تناؤ بڑھ جاتا ہے۔ دیکھو شکل نمبر ۲۳ خفیف ترین جذبہ بھی

بازوؤں کے کھینچنے کا موجب ہوتا ہے چنانچہ پروفیسر لڈوگ کے عمل میں داخل ہونے سے موضوع کے بازو فوراً کھینچ گئے۔ موضوع کو اسی چیز پر لٹایا گیا جس کا توازن خفیف سے تغیر سے بدل جاتا تھا۔ اگر سر کی طرف ذرا سے وزن کا اضافہ ہوتا تو یہ سر کی



نفل منبسطہ۔ ضربات نبض کا خاکہ۔ (دماغی سکون کی حالت میں۔ ب دماغی عمل کی حالت

میں (از میسو) ۱۰

طرف جھک جاتی اور اگر ٹانگوں کی طرف زیادہ ہوتا تو یہ اس طرف جھک جاتی۔ جس وقت موضوع کو کوئی ذہنی فعل انجام دیتا ہے تو اس کے سر کی طرف کا سرا جسم میں خون کی تقسیم کی بنا پر جھک جاتا ہے لیکن ذہنی فعلیت کے وقت دماغ کی طرف خون زیادہ آنے کا بہترین ثبوت میسوکے وہ مشاہدات ہیں جو اس نے ان تین اشخاص میں کئے ہیں جن کی کچھ پری کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی اور اس وجہ سے دماغ بالکل نظر آتا تھا۔ عضویات کا یہ عالم اپنی کتاب میں ان آلات کا ذکر کرتا ہے جن کے ذریعہ سے اس نے نبض دماغ کا براہ راست خود اسی سے خط کچھ کر مطالعہ کیا ہے جس وقت موضوع کو مخاطب کیا جاتا یا جب وہ قاعلانہ طور پر سوچتا تو اس کے حجم کے اندر خون کا دباؤ بڑھ جاتا۔ مثلاً زبانی کوئی حساب کا سوال کرتے وقت میسو اپنی کتاب میں ایسے بہت سے نقشے دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ذہنی فعلیت کی رفتار تیز ہوتی ہے خواہ یہ عقلی ہو یا جذبی تو خون کی اس مقدار میں فوراً تغیر ہو جاتا ہے جو دماغ میں پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ ایک بار ایک عورت اس کے زیرِ تجربہ تھی۔ اس کی دماغی نبض کی تحقیق کرتے وقت میسو نے یہ دیکھا کہ خون کی آمد دماغ میں دفعۃً بہت زیادہ ہو گئی ہے جس کا بظاہر کوئی واسطی یا

خارجی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن بعد میں اس نے ڈاکٹر سے اس امر کا اقرار کیا کہ اس کے اس وقت ایک کھوپری نظر پڑ گئی تھی جو کمرے میں ایک کرسی پر رکھی ہوئی تھی۔ اس سے اس میں ایک خفیف سی جذبہ کی سی کیفیت پیدا ہوئی تھی۔

دماغ میں خون کی آمد میں جو تغیرات مشاہدہ میں آتے ہیں ان کا تنفسی تغیرات سے کوئی تعلق نہ تھا، اور ان سے ذہنی فعلیت فوراً بڑھ جاتی تھی۔ ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ وہ نظام نہایت ہی نازک ہے جس کے ذریعہ دوران خون دماغی فعلیت کی ضرورت کو پورا کرتا ہے۔ بہت ممکن ہے یہ قشر دماغ کے ہر حصہ کی طرف اس کے مصروف عمل ہونے کی حالت میں ہوتا ہو۔ مگر اس کے متعلق ہم کو معلوم کچھ نہیں ہے۔ مجھے اس کے کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ عصبی مادہ کی فعلیت اصلی مظہر ہے اور خون کا جوش اور صعود و ثانی نتیجہ ہے اکثر مشہور مصنف کہتے ہیں کہ گویا باہر کی طرف کا یہ دوسرا راستہ ہے۔ مگر جیسا کہ بروقیسمر ایچ این وارٹن نے کہا کہ اس اعتقاد کی کوئی عضویاتی بنیاد نہیں ہے بلکہ یہ تو جو کچھ ہم کو خلیاتی زندگی کے متعلق معلوم ہے اسکے براہ راست مخالف ہے۔ یہ سچ ہے کہ مرضی مرض کی وجہ سے جو خون ایک جگہ اکٹھا ہو جائے اسکے ثانوی نتائج ہو سکتے ہیں گردہ اجتماعات خون جن پر ہم غور کر رہے تھے وہ دماغی خلیا کی فعلیت سے دعائی حسرتی ششیری کے اضطرابی تطابق کی بنیاد پر ہوتے ہیں اور بلاشبہ اسی قدر پیچیدہ ہے جقدر کہ وہ ششیری ہوتی ہے جو کسی عضلہ یا غدہ کے خلیائی عمل کے ساتھ اس میں خوں پہنچاتی ہے۔ نیند کی حالت میں دماغ کی جانب دوران خون میں جو تغیرات ہوئے ہیں ان کے متعلق میں اس کے خاص باب میں گفتگو کروں گا۔

دماغی حرارت دماغی فعلیت کے ساتھ ایسا معلوم ہوتا ہے دماغ سے حرارت بھی خارج ہوتی ہے۔ اس جہت میں سب سے پہلے ڈاکٹر جے ایس لومبارڈ نے ۱۸۶۵ء میں کام کیا ہے۔ ڈاکٹر لومبارڈ کی جدید ترین یادداشتوں میں ۶۰۰۰ سے زائد مشاہدات داخل ہیں۔ انہوں نے تغیرات کا نہایت اعلیٰ درجہ کے تھرماسٹروں اور بجلی کی سویچوں سے مشاہدہ کیا ہے جو

انسانوں کے سر کی جلد سے ٹاکر لگی نہیں ہے بلکہ تحقیق ہے کہ انسان جس قسم کا بھی دماغی کام کرے مثلاً حساب کتاب اشعار کا لکھنا خواہ آہستہ کی سطح پر آواز اور ان کے خاص جذبہ بیچانہات مثلاً غصہ وغیرہ میں اس کی حرارت بڑھ جاتی ہے جو شاذ و نادر ہی ایک سو درجہ فرین ہیٹ سے زیادہ ہوتی ہے۔ حرارت کی زیادتی اکثر حالتوں میں دماغ کے وسط میں بہت زیادہ نمایاں ہوتی ہے اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ نظم کو زور زور سے پڑھنے کے نسبت آہستہ پڑھنے میں حرارت میں زیادہ اضافہ ہوتا تھا۔ ڈاکٹر کو مبارڈ اس کے متعلق یہ توجیہ کرتے ہیں کہ آہستہ پڑھنے میں توانائی کا ایک زائد حصہ جو زور سے پڑھنے میں عصبی اور عضلی قوت میں منتقل ہو گیا تھا گرمی کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ اگر اس کے متعلق کوئی نظریہ قائم بھی کرنا ہے تو میری رائے میں تو یہ ہونا چاہئے کہ آہستہ پڑھتے وقت گرمی کی زیادتی کی وجہ وہ باز رکھنے والے اعمال ہیں جو زور سے پڑھتے وقت موجود نہیں ہوتے۔ ارادہ کے باب میں ہم دیکھیں گے کہ سادہ مرکزی عمل جب ہم سوچتے ہیں تو ہم کو بولنے پر آمادہ کرتا ہے۔ خاموشی سے خیال کرنے میں ایک روک کی اور ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً میں شرف صاحب نے اس موضوع کو لیا اور زندہ کتوں اور مرغی کے بچوں کے سروں میں حرارت معلوم کرنے والی برقی سوئیاں داخل کر دیں تاکہ تھرمامیٹروں کے جلد کے پاس رکھنے سے جلد کے وعاتی تغیرات کی بنا پر غلطی کا امکان جو ہوتا ہے وہ نہ رہے۔ جب ان کو سوئیوں کی عادت ہو گئی تو اب انھوں نے مختلف حصوں کے ذریعہ سے امتحان شروع کر دیا مثلاً لمسی بھری سمعی وغیرہ۔ انھوں نے دیکھا کہ ان حصوں کے وقت دماغ کی حرارت میں اچانک نہایت ہی باقاعدگی کے ساتھ تغیرات واقع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً وہ کہتے کی ناک کے سامنے خالی کاغذ کا ٹکڑا لائے۔ کتا بے حس و حرکت پڑا رہا۔ لیکن اس کی دماغی حرارت میں خفیف سا تغیر نظر آیا۔ لیکن جب کاغذ پر گوشت کی ایک بولی چب کر ڈالی گئی تو حرارت میں تغیر زیادہ ہوا اور دیگر اعتبار سے شرف صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حسی فعلیت دماغی ریشوں کی حرارت کو بڑھا دیتی ہے۔ لیکن انھوں نے اضافہ حرارت کے مقام کے دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ صرف اس قدر دریافت کر کے چھوڑ دیا ہے کہ جس قسم کی

حس بھی پیدا کی جائے دونوں نصف کروں کی حرارت بڑھ جاتی ہے ڈاکٹر آر ڈبلیو ایمیٹون نے اس حرارت کا مقام دریافت کرنے کی کوشش کی جو عضلی انقباضات سے پیدا ہوتی ہے۔ انھوں نے نہایت ہی عمدہ سطحی مقیاس الحرارت سر کی جلد پر لگا ئے۔ ان کی تحقیق ہے کہ جب جسم کے مختلف عضلات دس منٹ یا زیادہ عرصہ تک نہایت زور و قوت کے ساتھ موڑے جاتے ہیں تو سر کی جلد کے مختلف حصوں کی حرارت بڑھتی ہے۔ یہ رقبہ عمدہ نقطہ ماسکہ رکھتے ہیں اور حرارت بعض اوقات ایک درجہ فرنیٹ سے بھی زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ زیادہ تر یہ رقبہ ان مرکوزوں کے مطابق ہوتے ہیں جن سے فریر اور دیگر حضرات نے بعض دیگر اسباب کی بنا پر انھیں حرکات کو منسوب کیا ہے۔ صرف یہ کھوپری کا زیادہ حصہ گھبراتے ہیں۔

فاسفورس دماغی فعلیت کے ساتھ کیمیاوی عمل جو نا ضروری ہے لیکن اس کی صحیح نوعیت کے متعلق قطعی طور پر کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔ کالسطر میں اور کرٹین دونوں ایسی چیزیں ہیں جو خارج

ہوتی ہیں اور دونوں دماغ کے اندر پائی جاتی ہیں۔ یہ موضوع دراصل نفسیات سے نہیں بلکہ کیمیا سے تعلق رکھتا ہے اور میں اس کو یہاں صرف اس لئے بیان کرتا ہوں کہ دماغی فعلیت اور فاسفورس کے تعلق کے متعلق جو ایک مشہور سفالط ہے اس کے متعلق ایک حرف کہہ دوں۔ اگر فاسفورس نہ ہو تو فکر نہ ہو مشالہ میں جربنی کے مادہ پرستوں کی عام آواز تھی۔ دماغ میں بھی جسم کے اور اعضا کی طرح فاسفورس ہوتا ہے۔ اویاس کے علاوہ اور بیسیوں چیزیں ہوتی ہیں۔ اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتا کہ اور تمام کیمیاوی اجزا میں سے فاسفورس کو کیوں انتخاب کیا جائے۔ یہ بھی کہنا اسی قدر صحیح ہے کہ اگر پانی نہ ہو تو فکر نہ ہو کیونکہ اگر دماغ یک نخت خشک ہو جائے یا اس میں نمک نہ رہے تو فکر اسی طرح ختم ہو جائیگا جس طرح کہ فاسفورس کے نہ رہنے سے۔ امریکہ میں فاسفورس کے منالط نے پرو فیسر لائل ایکسیر کے اس مقولے (اب نہیں معلوم کہ یہ صحیح طور پر منسوب کیا جاتا ہے یا غلط طور پر) سے ترقی کی ہے کہ جھلی والے کسانوں سے زیادہ ذہین

ہوتے ہیں، کیونکہ یہ مچھلی زیادہ کھاتے ہیں جس میں فاسفورس بہت زیادہ ہوتا ہے۔ فاسفورس اور شعور کے تعلق کے متعلق جس قدر واقعات بیان کئے جاتے ہیں وہ سب کے سب شکوک ہیں۔

فکر کے لئے فاسفورس کی اہمیت کے ثابت کرنے کا سیدھا سادہ طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ دیکھا جائے کہ آیا دماغ سے ذہنی فعلیت کے وقت ذہنی سکون کی نسبت زیادہ فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ بد قسمتی سے یہ کام براہ راست تو ہو نہیں سکتا۔ صرف پیشاب کے ذریعہ سے کچھ اندازہ ہوتا ہے۔ اس کا بہت سے لوگوں نے مشاہدہ کیا ہے۔ بعض کا تجربہ ہے کہ دماغی کام کرنے کی حالت میں پیشاب سے فاسفورس کی مقدار کم ہو جاتی ہے اور بعض کا تجربہ ہے کہ بڑھ جاتی ہے۔ یہ حیثیت مجموعی ان کے مابین کوئی متغیر تعلق دریافت کرنا محض ناممکن ہے۔ جوش خون کی حالت میں پیشاب سے معمول سے کم فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ نیند کی حالت میں زیادہ خارج ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہ فاسفورس کے مرکبات عصبی اضمحلال کی حالت میں مفید ہوتے ہیں اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکتا کہ فاسفورس کو ذہنی فعلیت سے بھی کوئی تعلق ہے۔ فلاد سم الفارادر دیگر ادویہ کی طرح سے یہ بھی ایک ستوی دوا ہے۔ لیکن جسم کے اندر یہ کیا کام کرتا ہے اس کا ہم کچھ علم نہیں۔ علاوہ ایں یہ مفید بھی بہت کم لوگوں کو ہوتا ہے؟

جو فلاسفہ فاسفورس کی بابت یقین رکھتے ہیں وہ اکثر فکر کو رطوبت سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جس طرح گردوں میں پیشاب ہوتا ہے یا جگر میں صفرا ہوتی ہے اسی طرح دماغ میں فکر ہوتا ہے۔ کیونکہ جو چیزیں دماغ سے خون میں آتی ہیں (اب وہ کانسٹرین کرٹین اتھین جو بھی کچھ ہوں) وہ پیشاب اور صفرا کے مشابہ ہیں۔ اور یہی چیزیں درحقیقت خارج ہوتی ہیں۔ جس حد تک ان چیزوں کا تعلق ہے دماغ بغیر تھیلی کا غدد ہے۔ لیکن ہم کو جگر اور گردوں کے کسی ایسے فعل کا علم نہیں جس کا کسی طرح سے بھی اس چیمہ فکر سے مقابلہ کر سکیں جو دماغ کی مادی رطوبات کے ہمراہ ہوتا ہے۔

عام دماغی عضویات کی ایک خصوصیت باقی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ نفسیاتی اغراض کے لئے یہ سب سے اہم خصوصیت ہے۔ میرا مطلب اس سے دماغ کی عادات اکتساب کرنے کی قابلیت سے ہے لیکن اس پر میں علیحدہ باب میں بحث کر دیکھاؤ

باب

(۴)

عادت

جب ہم جاندار مخلوقات کو خارجی زاویہ نگاہ سے دیکھتے ہیں تو جو چیز کمزور سے پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ یہ کہ یہ عادتوں کے بندے ہوتے ہیں۔ وحشی حیوانات میں روزمرہ کا معمول پیدائش کے وقت سے ہی اس کی فطرت میں ہوتا ہے۔ اہل جانوروں اور خصوصاً انسان میں یہ بڑی حد تک تربیت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ جن عادتوں کے خلق برحمان ہوتے ہیں ان کو جبلتیں کہتے ہیں۔ ان میں سے بعض کو جنہیں اکثر اشخاص تربیت کی بنا پر کرتے ہیں افعال عقلی کہا جاتا ہے۔ پس ظاہر ہے کہ عادت زندگی کے بہت بڑے حصے کو محیط ہے، اور جو شخص ذہن کے خارجی مظاہر کے مطالعہ میں مصروف ہے، اس کو شروع ہی میں اس کی تعریف کر لینی چاہئے اور اس امر کو واضح طور پر متعین کر لینا چاہئے کہ اس کی حدود کیا ہیں؟

عادت کی تعریف کرتے وقت مادہ کے طبیعی خواص کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ فطرت کے قوانین صرف غیر متغیر اور اہل عادت میں جن پر مادہ کی مختلف عنصری سیسے اپنے اعمال و رادت میں عمل کرتی ہیں مگر عالم حیات میں عادتیں

اس سے زیادہ متغیر ہوتی ہیں، حتیٰ کہ جبلتیں بھی ایک شخص کی دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ اور یہی نہیں بلکہ ایک ہی شخص کی جبلتوں میں واقعات کے لحاظ سے تغیر ہو جاتا ہے۔ سالمانی فلسفہ کی رو سے تو مادہ کے ہر عنصری ذرہ کی عادتیں غیر متغیر ہوتی ہیں کیونکہ خود ذرہ ایک غیر متغیر شے ہوتا ہے۔ لیکن مادہ کی ایک مرکب مقدار کی عادتیں بدل سکتی ہیں کیونکہ یہ مرکب کی ہیئت پر مبنی ہوتی ہیں۔ اور خارجی قوت یا داخلی تناؤ سے ہر گھنٹے میں وہ ہیئت ایک دوسری شکل اختیار کر سکتی ہے۔ یعنی اگر جسم اس قدر شکل پذیر ہو کہ تبدیل ہیئت سے اس کے اجزاء منتقل ہو جائیں تو اس کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ تبدیل ہیئت سے یہ ضروری نہیں کہ خارجی شکل ہی میں تغیر واقع ہو۔ پیچھی ہوئی اور کثرتی بھی ہو سکتی ہے جس طرح لوہے کی سلاخ میں بعض خارجی اسباب کی بنا پر مقناطیسی یا برقی اثرات ہو سکتے ہیں یا بدترجم جاتا ہے۔ یہ تمام تبدیلیاں نسبت سست ہوتی ہیں۔ ایسا مادہ ایک مدت تک متغیر کر دینے والے سبب کے مانع آتا ہے اس رکاوٹ کے دور کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے۔ لیکن تدریجی تغیر مادہ کو بالکل پارہ پارہ ہونے سے روکتا ہے۔ جب ہیئت بدل جاتی ہے تو وہی جمود اس نئی ہیئت میں اس کی نسبتی پائیداری اور عادات کی شرط ہو جاتا ہے۔ وسیع معنی میں شکل پذیر کے یہ معنی ہیں کہ شے کی ساخت اس قدر کمزور ہے کہ وہ کسی اثر سے متاثر ہو جاتی ہے۔ مگر ساتھ ہی اس کی ساخت اس قدر مضبوط ہے کہ فوراً متاثر نہیں ہوتی۔ لہٰذا شے پر نسبت پائیدار حالت ایک نئی قسم کا مجموعہ عادات رکھتی ہے۔ عضوی مادہ اور بالخصوص عصبی ریشوں میں اس قسم کی شکل پذیری کی قوت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے ہلکا تاں ہم اس کو اپنا مقدمہ اول بنائے دیتے ہیں کہ ذی فوج اجسام میں مظہر عادت عضوی مادہ کی شکل پذیری پر مبنی ہوتا ہے جس کے یہ اجسام بنے ہوئے ہوئے ہیں۔

اس لئے فلسفہ عادت طبیعیات کا ایک باب ہے نہ کہ عضویات و نفسیات کا۔ حال کے تمام عمدہ مصنفین اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عادت و حقیقت ایک طبیعی قانون ہے۔ یہ اکتسابی عادات کے حاصل غیر ذی ربح مادہ کی

عادات کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ چنانچہ موسیولیون ڈی مونٹ (جن کا مضمون عادت پر شاید سب سے زیادہ فلسفیانہ بیان ہے) جواب تک شائع ہوا، سمجھتے ہیں :-

”اس امر سے ہر شخص واقف ہو گا کہ کچھ دنوں کے استعمال کے بعد جسم کے لئے زیادہ موزوں و مناسب ہو جاتا ہے۔ اس کے ریشوں میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور یہ تغیر اس کی ایک نئی عادت ہو جاتی ہے۔ قفل کچھ دنوں کے استعمال کے بعد اچھی طرح پھرتا ہے۔ ابتداً اس کی ساخت کی بعض ناہمواریوں پر غالب آنے کے لئے کچھ قوت صرف کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ ان کی مخالفت پر غالب آنا ہی منطقی عادت ہے۔ مڑے ہوئے کاغذ کو دوبارہ موڑنے میں اس قدر محنت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ بچت عادت کی نوعیت اصلی کی بنا پر ہوتی ہے جس کی وجہ سے ایک نتیجہ کو دوبارہ عمل میں لانے کے لئے علت خارجی کی کم مقدار کی ضرورت ہوتی ہے۔ سارنگی کے سیر عمدہ بجانے والے کے ہاتھ میں بہتر ہو جاتے ہیں کیونکہ لکڑی کے ریشے ایسی عادات اور تعاش پیدا کر لیتے ہیں جو ہم آہنگی کے علائق کے مطابق ہوتے ہیں ایسی وجہ سے قابل مامورین فن کے آلات کی قدر و منزلت بہت ہوتی ہے۔ پانی بہتے بہتے اپنے لئے راستہ بنا لیتا ہے جو اس کے بہاؤ کے ساتھ گہرا اور وسیع ہو جاتا ہے۔ بہاؤ کے کچھ عرصہ رک جانے کے بعد جب پھر جاری ہوتا ہے تو پھر اسی راستے کو اختیار کر لیتا ہے جو اس نے پہلے ہٹایا تھا۔ یہی حال نظام عصبی کا ہے۔ خارجی اشیا کے ارتسامات اپنے لئے روز بروز زیادہ مناسب راستے بناتے جاتے ہیں اور کچھ عرصہ منقطع رہنے کے بعد جب اسی قسم کے خارجی تنبیہات ہوتے ہیں تو ان حیاتی مظاہر کا اعادہ ہوتا ہے :-

کچھ نظام عصبی ہی رہ موقوف نہیں ہے۔ زخم کا نشان کہیں بھی ہو جسم کے اور تمام حصوں سے اس کی قوت مخالفت کم ہوگی۔ گرد و پیش کے حصوں کی نسبت چھلن چلن سردی گرمی کی تکالیف کا اس پر زیادہ اثر ہوگا۔ جس کچھ میں ایک دفعہ موج آگئی ہو جو کچھ ایک بار اتر گیا ہو اس میں موج آجائے اور اس کے

اتر جانے کا زیادہ احتمال ہوتا ہے۔ جن جوڑوں پر دوج معاصر یا انفرس کا دورہ پڑ چکا ہے جو انقباض پر دے زکام کے مسکن رہ چکے ہیں ہر بار جب مرض کا حملہ ہوگا تو ان کے متاثر ہو جانے کا زیادہ اندیشہ ہوگا۔ حتیٰ کہ علالت صحت کی مستقل جگہ لے لیتی ہے۔ خود نظام عصبی میں بہت سی بیماریاں اس وجہ سے مستقل ہو جاتی ہیں کہ ایک بار ان کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اگر دوا کے زور سے چند حملے روک دئے جاتے ہیں تو پھر قوت عود کر آتی ہے اور اعضا بدستور اپنا کام کرنے لگتے ہیں۔ مرگی دوج اعصاب تشنج بے خوابی وغیرہ اس کی مثالیں۔ عادات کی نسبت ظاہر امتداد کو دیکھو کہ جو لوگ غیر معمولی جذبہ کا شکار ہوتے ہیں یا جنہیں محض غصے کی شکایت یا چڑچڑے پن کی عادت ہوتی ہے، ان پر اکثر اوقات انعطاف توجہ کا طریقہ علاج کس قدر مفید ثابت ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر علالت کی علامات محض عصبی اعضا کے جمود کی وجہ سے تھیں جو ایک بار غلط راستے پر لگا دئے گئے تھے؟

کیا ہم اس امر کا تصور کر سکتے ہیں کہ ایسے اعضا کے داخلی طبیعی تغیرات کس قسم کے ہو سکتے ہیں جن کی عادتوں نے اس طرح نئے راستے قائم کر لئے ہوں۔ بہ الفاظ دیگر کیا ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ کس قسم کے میکائیکی واقعات پر ”تغیر عادت“ کی ترکیب جب اس کو نظام عصبی پر استعمال کیا جاتا ہے، حاوی ہوتا ہے۔ یقیناً اس کا ہم کوئی واضح و تسعین عقل نہیں کر سکتے۔ لیکن ہمارا جو معمولی علمی طریقہ ہے کہ ہم ہفتہ کثرتی واقعات کی مرئی مادی اشیا کی تشبیل پر تفسیر کر لیا کرتے ہیں اس سے ہم آسانی کے ساتھ ان اعمال کا جو طبیعی تغیرات کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں مچھو اور عام خاک تیار کر سکتے ہیں۔ اور جب ایک بار کسی قسم کی میکائیکی تغیر کا امکان قائم ہو جاتا ہے تو علم میکائیٹک اپنی موجودہ حالت میں اس معاملہ پر اپنی ملکیت کا نشان لگا دیگا۔ اور اس کو اس امر کا یقین ہوگا کہ کبھی نہ کبھی اس معاملہ کی صحیح میکائیٹکی توجیہ دستیاب ہو جائیگی۔

اگر عادات مادہ کے خارجی اسباب سے کیفیت پذیر ہو جانے کی قوت کا نتیجہ ہیں۔ یہ بات فوراً معلوم ہو سکتی ہے کہ کن خارجی اثرات سے مادی مادہ کیفیت پذیر ہو سکتا ہے۔ میکائیٹکی دباؤ سے نہیں ہوتا۔ حرارتی تغیرات سے نہیں ہوتا۔

فی الحقیقت یا بالقرہ بہت سے راستوں سے ہو سکتا ہے اور چونکہ تغذیہ کے عمل میں تغیرات ہو سکتے ہیں اس لئے ممکن ہے اکثر اوقات راستے رک جایا کریں اور متوجہات کو غیر معمولی راستوں سے گذرنا پڑے۔ اس قسم کا غیر معمولی راستہ نیا راستہ ہو گا جس پر اگر متواتر سفر ہو تو نئی سکوس قوس کی ابتدا ہو جائیگی۔ یہ سب غایت درجہ مبہم ہے اور اسکے معنی یہ کہنے سے کچھ زیادہ نہیں ہیں کہ نیا راستہ ایسے اتفاقات سے قائم ہو سکتا ہے جو عصبی مادہ میں پیش آسکتے ہیں۔ لیکن یہ مبہم ہونے کے باوصف ہماری حکمت کا اس بارے میں آخری لفظ ہے پ

یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ زندہ مادہ کی ساخت میں جو تغیرات ہوتے ہیں ممکن ہے وہ بیجان مادہ کے تغیرات کی نسبت بہت زیادہ سریع ہوں۔ کیونکہ زندہ مادہ مسلسل طاقت پہنچتا رہتا ہے۔ بعض اوقات وہ اصل ساخت کو تقویت دینے کے بجائے اس اثر کو قوی کر دیتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اپنے دماغ یا عضلات سے اگر ہم نئے طور پر کام لیں تو نتیجہ در کے بعد ہم تنگ جاتے ہیں اور اس وقت ہم اس مشق کو جاری نہیں رکھ سکتے۔ لیکن ایک یا دو دن کے بعد جب ہم وہی کام کرتے ہیں تو ہم میں اس کام کے کرنے کی جوق ت پیدا ہو جاتی ہے وہ بعض اوقات خود ہم کو حیرت میں ڈال دیتی ہے۔ میں نے اس کا نئی تان کے سیکھنے میں اکثر تجربہ کیا ہے اسی بنا پر ایک جرمن مصنف کہتا ہے کہ ہم تیرنا سردی اور برف پر چلنا گرمی میں سیکھتے ہیں۔ ڈاکٹر کارپنٹر لکھتے ہیں۔

”اس بات کا عام طور پر تجربہ ہوتا ہے کہ خاص رجحانات پیدا کرنے کے لئے ہر قسم کی تربیت اس وقت زیادہ موثر بھی ہوتی ہے اور اس کا اثر بھی زیادہ پائیدار ہوتا ہے جب یہ بچے جوانی کے جسم کے نشوونما کے زمانہ دی جاتی ہے۔ اس قسم کی تربیت کا نتیجہ عضو کے اس رجحان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا نشوونما اس حالت کے مطابق ہوتا ہے جس طرح اس سے کام لیا جاتا ہے مثلاً جو لوگ شروع سے

ورزش اور جمناسٹک کرتے رہتے ہیں ان کے خاص خاص عضلات کی سب سے بڑھ جاتی ہے مفاصل میں انتہا درجہ کی چستی اور لچک پیدا ہو جاتی ہے جسم کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے جس کی تعمیری فعلیت کل دوران زندگی میں اتنی ہو جتنی کہ دماغ کے عنقودی مادہ کی ہوتی ہے۔ یہ بات اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ اس میں خون پیدا جاتا ہے۔ یہ بھی ایک نہایت اہم واقعہ ہے کہ عصبی جوہر اپنی اصلاحی قوت کے اعتبار سے بھی ممتاز ہوتا ہے۔ کمونکہ جہاں اور ریشوں کے نقصانات مثلاً غضلی ریشوں کے جو اپنی مخصوص ساخت اور افعال سے ممتاز ہوتے ہیں، ان کی اصلاح و تلافی ادنیٰ اور کم مخصوص مادہ سے ہوتی ہے، برخلاف اس کے کہ عصبی جوہر کی اصلاح اس طرح ہوتی ہے کہ پورا ریشہ ہی از سر نو پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ بھرتے ہوئے زخم تازہ جلد کی یا کسی جلد کی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے جو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ لگا دی جائے اور جو کچھ عصبی تسلسل اعصاب میں عمل پڑ جانے کی وجہ سے بے حس ہو گئی ہو۔ اس از سر نو پیدا انش کی سب سے زیادہ عجیب و غریب مثال ایم براؤن سیکوڈس کے اختیارات کے نتائج کی ہے جو انھوں نے نخاع کے تدریجی خود کے متعلق اس کے بالکل ٹکڑے ٹکڑے ہو جانے کے بعد کئے ہیں۔ اور یہ اس طرح سے ہوا ہے کہ اس سے کل یا نخاع کے پچھلے حصے اور ان اعصاب کی جو اس سے نکلتے ہیں از سر نو پیدا انش کو ظاہر کرتا ہے، نہ کہ مقطوعہ سطحوں کا خطرہ۔ از سر نو پیدا انش اس تعمیری تغیر کا ایک خاص مظہر ہے جو نظام عصبی میں ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ عقل کی آنکھ پر یہ بھی اسی طرح سے ظاہر ہے کہ اس کی ذاتی فعلیت سے جو عصبی ریشے ضائع ہوتے رہتے ہوئے ان کی جگہ بھی نئے ریشے پیدا ہوتے ہوئے سمجھے، جس طرح کہ احساس کی آنکھ پر یہ روشن ہے کہ اس قسم کی اصلاح و تلافی ایسے مادہ کے نقصان کو پورا کرتی ہے جس کو بیماری یا ضرب و غیرہ سے گزند پہنچ جاتی ہے۔“ پ

اب ہم نظام عصبی کی اس مسلسل اور فعلی تجدید میں اس عام اصول کے ساتھ ایک نہایت ہی نمایاں مطابقت دیکھتے ہیں جو کل جسم کے تغذیہ سے

ظاہر ہوتا ہے کہ چونکہ اولاً تو یہ ظاہر ہے کہ لکلیک خاص نمونہ کی ساخت کی پیدائش کا رجحان ہوتا ہے اور یہ نمونہ محض نوع ہی کا نہیں ہوتا بلکہ اکثر اوقات اس کی ایک خاص صورت ہوتا ہے جسکی خصوصیت والدین میں سے ایک یا دونوں میں موجود ہوتی ہے۔ مگر یہ نمونہ زندگی کے ابتدائی ایام میں خاص طور پر یہ تغیر قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے جس میں نظام عصبی (اور خصوصاً دماغ) کی فعالیت بہت زیادہ ہوتی ہے، اور تغیری عمل بھی اسی اعتبار سے بہت سریع ہوتا ہے۔ اس تغیر پذیری کا اظہار اس مشینری کی پسند و ناپسند سے ہوتا ہے جس سے ثانوی از خود ہونے والی حرکات مقرر ہوجاتی ہیں اور جو انسان میں ان حرکات کی جگہ لیتی ہیں جو اکثر حیوانوں میں خلقی ہوتی ہیں اور اور اک حسی کی ان اشکال کا اکتساب ہوتا ہے جو اور حیوانوں میں واضح طور پر جلی ہوتی ہیں۔ کیونکہ اس کے متعلق شک نہیں ہو سکتا کہ اس تربیت نفس کے دوران میں ایک نئی عصبی مشینری کا نشو و نما ہوتا ہے جو اس عصبی مشینری کے مطابق ہوتی ہے جس کو ادنی حیوانات اپنے والدین سے میراث میں پاتے ہیں۔ پس تعمیر نو جو جسم کی بقا کے لئے ضروری ہے اور جو اس زمانے میں خاص سرعت کے ساتھ ہوتی ہے، اس کے نقشہ میں ہر وقت تغیر ہوتا رہتا ہے اور اس طریق پر اس کا وہ تمام حصہ جو حس و حرکت کی خارجی زندگی کی لگائی کرتا ہے اور جو انسان اور حیوانوں میں مشترک ہے جو ان کی عمر میں ان عادات کا منظر بناتا ہے جو انسان نے نشو و نما کے زمانہ میں اکتساب کی ہیں۔ ان عادات میں سے بعض نسل میں عام طور پر پائی جاتی ہیں اور بعض ایسی ہوتی ہیں جو افراد کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں۔ پہلی قسم کی عادات (مثلاً سیدھا کھانا پکانا، کھانا، عام طور پر اکتساب کی جاتی ہیں سوائے ان حالتوں کے کہ کوئی جسمانی نقص مانع ہوتا ہے۔ دوسری قسم کی عادات کے لئے خاص قسم کی تربیت ضروری ہوتی ہے اور جو عموماً جس قدر جلد شروع کی جاتی ہے اتنی ہی موثر ہوتی ہے (جیسا کہ ان کمال میں نمایان طور پر معلوم ہوتا ہے جن میں اور اکی اور حرکتوں کی ایک ساتھ تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب نشو و نما کے زمانہ میں یہ اس طرح ترقی کر جاتی ہے کہ جو ان، ہو کر وہ انسان کی ساخت کا جزو بن جائے تو اکتسابی مشینری اس

بعد سے معمولی تغذیہ کے اعمال سے باقی رہتی ہے اور طویل تھقل کے بعد بھی جب ضرورت ہوتی ہے تو عمل کرنے کے لئے تیار رہتی ہے۔

جو بات حیوانی زندگی کی عصبی مشینری کے متعلق اس قدر وضاحت کے ساتھ صحیح ثابت ہوئی ہے وہ اس زندگی کے متعلق بھی صحیح ہی ہو سکتی ہے جو ذہن کی خود حرکت زندگی کی گرائی کرتی ہے کیونکہ (جیسا پہلے ثابت کیا جا چکا ہے کہ) نفسیات کے مطالعہ سے اس سے زیادہ اور کوئی یقینی نتیجہ مرتب نہیں ہوا ہے کہ ذہنی عمل میں بعض یکسانیاں ہیں جو جسمانی عمل کے اس قدر مطابق ہیں کہ ان کے اندرونی تعلق کو احساس و فکر کی مشین سے ظاہر کیا جاسکتا ہے جو اسی قسم کے حالات میں حس و حرکت کے ساتھ عمل کرتی ہے نفسیات کے اصول ایٹلافک اور عضویات کے اصول تغذیہ محض اس عام طور پر مسئلہ حقیقت کو ظاہر کرتے ہیں (اول الذکر ذہنی اصطلاحات میں اور آخر الذکر دماغی اصطلاحات میں) کہ ذہنی عمل کا کوئی سلسلہ جس کا اکثر اعادہ ہوا ہوا ہے آپ کو مستقل و پائیدار بنانے پر مائل ہوتا ہے اس وجہ سے ہم اپنے آپ کو خود بخود ان چیزوں کے فکر احساس و عمل پر آمادہ پاتے ہیں جن کا ہم انہیں حالات میں پہلے فکر و احساس کر چکے ہیں جن پر ہم عمل کر چکے ہیں، بغیر اس کے کہ ہمارے محسوس طور پر کوئی غرض پیش نظر ہو یا ہم کو نتائج کا پہلے سے اندازہ ہو۔ کیونکہ دماغ کو اس عام اصول سے کہ جسم کا ہر حصہ اپنے آپ کو اس طرز کے مطابق کرنے پر مائل ہوتا ہے جس کے مطابق یہ عمل کرنے کا عادی ہوتا ہے مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ یہ ریمان عصبی کل پروں میں خاص طور پر قوی ہو گا، کیونکہ یہ مسلسل تازہ ہوتے رہتے ہیں جو ان کے فعل کا اصلی سبب ہے۔ اس بات میں شکل شک کی گنجائش ہے کہ تصور کی شعور کی ہر حالت جو یا تو بہت قوی ہو یا جس کا عادیہ اعادہ ہوتا رہتا ہو دماغ پر ایک عضوی اثر چھوڑ جاتی ہے۔ اسی بنا پر یہی حالت آئندہ کسی وقت ایسے اشارہ کے جواب میں جو اس کے پہنچ کرتے کے لئے موزوں ہوتا ہے پھر پیدا ہو سکتی ہے۔ ابتدائی زمانہ کے ایٹلافک کی قوت کو اس قدر عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ ضرب الش

بن گئی ہے۔ اور یہ اس عضویاتی اصول کے بالکل مطابق ہے، کہ نشو و نما کے زمانہ میں دماغ کی تعمیری فعلیت رہبری کے اثرات سے متاثر ہونے کی سب سے زیادہ قابلیت رکھتی ہے یہی وجہ ہے جو شے اوائل عمر میں حفظ کر لی جاتی ہے وہ گویا کہ دماغ پر نقش ہو جاتی ہے اس کے نقش کبھی محو نہیں ہونے اگرچہ اس کا شعوری حافظہ بالکل مٹ چکا ہو کیونکہ عضوی تغیر ایک بار نامی دماغ میں قائم ہو جاتا ہے تو یہ معمولی ساخت کا جزو بن جاتا ہے اور تغذیہ اس کو برابر باقی رکھتا ہے یہاں تک کہ ممکن ہے یہ زندگی کے آخر تک زخم کے نشان کی طرح باقی رہے۔“

ڈاکٹر کارنیلر کے اس جملہ نے کہ ہمارا نظام عصبی ان طریقوں کے مطابق نشو و نما پالیتا ہے جنکے مطابق اس سے کام لیا جاتا ہے فلسفہ عادت کو گویا کوزے میں بند کر دیا ہے۔ اب ہم اس امر کی تحقیق کرتے ہیں کہ عملی طور پر یہ اصول انسانی زندگی پر کیونکر منطبق ہوتا ہے؟

اس کا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ عادت ایک نتیجہ حاصل کرنے کے لئے جن حرکات کی ضرورت ہوتی ہے ان کو سادہ و صحیح اور محکم کو کم کر دیتی ہے؟
دوسرا نیا کا بتدی پردے کو دبانے کے لئے صرف انگلیوں ہی کو اوپر نیچے نہیں کرتا بلکہ اپنے کل ہاتھ باز و اور کل جسم کو بھی حرکت دیتا ہے خصوصاً اس کے سب سے کم سخت حصے یعنی سر کو اس طرح حرکت دیتا ہے کہ گویا وہ

اس سے کبھی کو بھی دباؤ کا پیکٹ کے عضلات بھی اکثر منقبض ہوتے ہیں لیکن زیادہ تر تسبیح کا یقین ہاتھ اور ایک انگلی کی حرکت سے متعین ہوتا ہے۔ اولاً اس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ انگلی کی حرکت ہی ایسی ہوتی ہے جس کا خیال ہوتا ہے۔ دوسری یہ کہ اس کی حرکت اور کبھی کی حرکت ہی کے ہم مع اس نتیجہ کے جو اس کا کان پر مرتب ہوتا ہے اور اک کی کوشش کرتے ہیں۔ جس قدر کثرت سے اس عمل کا اعادہ ہوتا ہے اسی قدر سہولت کے ساتھ حرکت وقوع میں آتی ہے کیونکہ جو اعصاب اس میں مصروف ہوتے ہیں ان کی قوت نفوذ بڑھ جاتی ہے؟

مذکورہ لیکن جس قدر سہولت کے ساتھ حرکت واقع ہوتی ہے اسی قدر خفیف

ہیج کی اس کے عمل میں لانے کے لئے ضرورت ہوتی ہے اور جس قدر ہیج خفیف ہوتا ہے اسی قدر زیادہ اس کا اثر صرف انگلیوں تک محدود رہتا ہے۔ ”اس طرح ایسی تسویق جو ابتداء اپنا اثر کل جسم میں پھیلا دیتی تھی یا کم از کم اس کے بہت قابل حرکت حصوں کو متاثر کر دیتی تھی رفتہ رفتہ ایک خاص عضو تک محدود ہو جاتی ہے جس میں یہ چند محدود عضلات میں انقباض پیدا کرتی ہے۔ اس تغیر میں وہ افکار و ادراکات جن سے تسویق کا آغاز ہوتا ہے رفتہ رفتہ حرکی اعصاب کے ایک خاص مجموعہ سے اعلیٰ تعلق پیدا کر لیتے ہیں“

”ہم پھر اس تشبیہ کی طرف لوٹتے ہیں جو کم از کم جزوی طور پر صادق آتی ہے۔ دماغ کو ہر رد کا ایک نظام خیال کر دو جو کہ حیثیت مجموعی بعض خاص عضلات کی طرف مائل ہے لیکن اس طرف پانی کا راستہ کسی حد تک رکا ہوا بھی ہے۔ اس حالت میں پانی کی روانی بہ حیثیت مجموعی اس سمت کی نالیوں کو پر کرے گی اور اس راستہ صاف کرنا چاہے گی لیکن اگر ان نالیوں کو اجانک پر کر دیا جائیگا تو قبل اس کے کہ پانی اپنے راستہ سے بہہ نکلے یہ ہر طرف کو گناروں پر سے بہہ جائیگا۔ لیکن اگر پانی کی روانی معمولی ہو تو یہ صرف اپنے راستے ہی سے بھیکے گا“

یہی واقعہ بیانوں بجائے والے کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو نبی اس کی تسویق جو رفتہ رفتہ اپنے آپ کو عضلات کے مجموعہ تک محدود رکھنا سیکھ چکی ہے شدید ہوتی ہے یہ بڑے عضلی حلقوں کی طرف بہہ جاتی ہے۔ وہ معمولاً اپنی انگلیوں سے بجاتا ہے اور اس کا جسم سکون کی حالت میں رہتا ہے۔ لیکن جو نبی وہ گہرا جاتا ہے تو اس کا کل جسم حرکت کرنے لگتا ہے وہ اپنے سر اور دھڑ کو خاص طور پر حرکت دیتا ہے گویا یہ بھی ایسے عضلوں جن سے کہ وہ نجیوں کو دبانا چاہتا ہے۔

انسان ان امور کے انجام دینے سے جتنے انجام دینے کا اسکے عصبی مرکوزوں میں پہلے سے انتظام ہوتا ہے بہت زیادہ امور کے انجام دینے کا رجحان رکھتا ہے۔

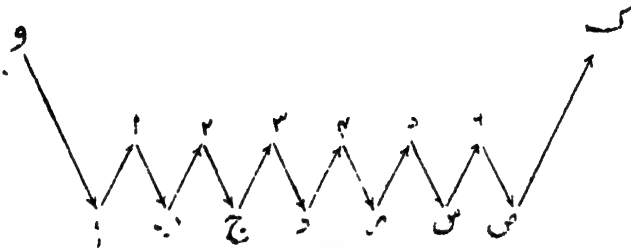
حیوانوں کے اکثر عمل خود بخود ہوتے ہیں۔ لیکن انسان میں ان کی تعداد اس قدر زیادہ ہوتی ہے کہ ان میں سے اکثر مطالعہ شاقہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ اگر مشق انسان کو کامل نہ بنا دیتی اور عادت سے عصبی اور عضلی قوت میں کفایت نہ ہوتی تو اس کی حالت نہایت افسوس ناک ہوتی۔ چنانچہ ڈاکٹر ماڈسلے کہتے ہیں: ”اگر ایک فعل چند بار کئے جانے کے بعد پہلے سے سہل نہ ہو جاتا اور اگر ہر بار اس کے کرنے کے لئے شعور کو اس کی طرف مائل کرنا پڑتا تو دنیا بھر ہے زندگی بھر کے کل افعال ایک یا دو تک محدود ہو جاتے اور کسی قسم کی ترقی عمل میں نہ آتی۔ ایک شخص دن بھر کپڑے بدلنے اور اتارنے میں مصروف رہتا ہے۔ اپنے جسم کی حانت کے مطالعہ میں اس کی تمام قوت اور توجہ صرف ہو جاتی۔ تاہم کھانا اور پانی کا لگانا اس کے لئے ہر بار اسی قدر دشوار ہوتا جتنا کہ بچہ کے لئے پہلے پہل ہوتا ہے علاوہ بریں وہ اپنی ان کوششوں سے تھک کر چور ہو جاتا کہ تاخیر یا کر دیکھ کو کھانا ہونا سکھانے میں کس قدر دشواری کا سامنا ہوتا ہے اور پھر دیکھو کہ کس قدر بھولت کے ساتھ کھانا ہو جاتا ہے، کہ اس میں کوشش کا شائبہ تک نہیں ہوتا کیونکہ جہاں ثانوی اثر خود ہونے والے افعال تقریباً بلا کسی محنت کے ہو جاتے ہیں اور اس اعتبار سے عضوی اور جبلی اضطرابی حرکات کے مشابہ ہیں وہاں ارادی کوشش کا شعور بہت جلد تھکا دیتا ہے۔ اگر حرام مغز میں حافظہ ہو تو یہ نوع قسم کا حرام مغز ہوگا۔ انسان جب تک تندرست ہے اس وقت تک اس قسم کے خود حرکتی عمل کے فوائد کو پوری طرح سے نہیں سمجھ سکتا۔“

دوسرے یہ کہ عادت سے شعوری توجہ جو افعال کے لئے ضروری ہوتی ہے کم ہو جاتی ہے۔ اس کو یوں سمجھو کہ اگر ایک کام کے کرنے سے ا۔ ب۔ ج۔ د۔ س۔ ص۔ ح۔ ط۔ ز۔ ح۔ و۔ ی۔ کی بتدریج ضرورت ہوتی ہے تو شعور ارادی اور بہت سی غلط صورتوں میں سے جو سامنے آتی ہیں ان کو انتخاب کرتا ہے لیکن عادت سے بہت جلد یہ بات پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک واقعہ خود اپنے بعد کے واقعہ کو یاد دلاتا ہے۔ اور اس کے علاوہ شعور کے سامنے کوئی صورت نہیں آتی۔ اور شعور ارادی سے کام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ ا کے واقعہ ہوئے ہی

اس طور سے سلسلہ مرتب ہو جاتا ہے کہ گویا ایک زنجیر میں بندے ہیں۔ جب ہم چلنا گھومنے کی سواری تیرنا برف پر چلنا ہارمونیم وغیرہ بجانا یا گانا سیکھتے ہیں تو غلط اور غیر ضروری حرکات ہم کو ہر لمحہ پریشان کرتی ہیں۔ لیکن جب ہم کو مشتق ہو جاتی ہے تو غریبی نہیں کہ خفیف سی عضلاتی حرکت سے مطلوبہ نتائج حاصل ہو جاتے ہیں بلکہ یہ ایک فوری اور مکی علامت سے بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ شکاری پرندے کو دیکھتا ہے اور قبل اس کے کہ وہ اس کے ہونے یا نہ ہونے پر غور کرے نشانہ لگا کر اس کو شکار بھی کر چکتا ہے۔ حریف کی تلوار کی خفیف سی چمک ہوتی ہے اور شیر زن دیکھتا ہے کہ اس نے حریف کے وار کو خالی بھی دیا اور اپنا وار بھی کر چکا۔ موسیقی حروف پریوں ہی ایک نظر پڑی اور پیا تو بجائے والے کی انگلیاں بہت سے سردوں کو بجا گئیں۔ اس طرح سے یہی نہیں ہوتا کہ ہم ٹھیک بات ٹھیک موقع پر کرتے ہیں بلکہ اگر ہم کو عادت ہو جاتی ہے تو غلط بات غلط موقع پر بھی کر گزرتے ہیں۔ کون ہے جس نے دن میں اپنی صدی اتارنے کے بعد گھڑی کو کتنا شروع نہ کر دیا ہو یا کسی دوست کے دروازے پر پہنچ کر جب سے کبھی نہ نکالی ہو۔ بعض لوگوں کے متعلق سنا ہے کہ سونے کے کمرے میں کھانا کھانے کے کپڑے بدلنے جاتے ہیں لیکن آخر ایک ایک کپڑا اتار کر لیٹرریٹ جاتے ہیں۔ بات کیا ہے۔ پہلے چند حرکات کے بعد روزانہ یہی ہو کر رہتا تھا۔ ہر شخص بعض روزمرہ کی چیزیں عادتاً کرتا ہے۔ مثلاً منہ ہاتھ دھونے کے بعد الماری کا کھولنا وغیرہ۔ لیکن ان امور کی ہمارے شعور کے اعلیٰ مرکوز کو بہت کم خبر ہوتی ہے۔ یکایک کوئی شخص نہیں بتا سکتا کہ کونسا موزہ کونسا جوتہ کونسا پائیجہ وہ پہلے پہنتا ہے۔ اس کو پہلے ذہن میں اسی فعل کا اعادہ کرنا ہوتا ہے اور اکثر یہ بھی ناکافی ثابت ہوتا ہے فعل ہو جاتا ہے۔ یہی حال اس قسم کے سوالات کا ہے کہ میرے ذہن کے دروازے کا پہلے کونسا دریچہ کھلتا ہے۔ دروازے کا کونسا دریچہ کھلتا ہے۔ میں ان سوالات کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ مگر میرا ذہن کبھی ان افعال کے کرنے میں غلطی بھی نہیں کرتا۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس طرف کے بال یا دانت پہلے صاف کرتا ہے۔ بائیں ہاتھ

یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ ہر شخص کے لئے اس کی ترتیب پہلے سے متعین ہوتی ہے؛

ان نتائج کو ہم مندرجہ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں؛
عادی فعل میں جو شے ہر نئے عضلی انقباض کو اپنی مقررہ ترتیب کے ساتھ عمل میں لاتی ہے وہ خیال یا ادراک نہیں بلکہ حس ہوتی ہے جو ابھی ختم ہونے والے عضلی انقباض سے پیدا ہوتی ہے۔ صحیح معنی میں جو فعل ارادی ہوتا ہے اس کی رہبری و رہنمائی کے لئے کل فعل کے دوران میں تصور ادراک و ارادے کی ضرورت ہوتی ہے۔ عادی عمل میں محض حس رہبری کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اور دماغ و ذہن کے اعلیٰ الطبقات مقابلۂ آزاد رہتے ہیں۔ اس کی مندرجہ ذیل شکل سے وضاحت ہو جائیگی؛



شکل نمبر ۲۴

فرض کرو کہ ۱۔ ب۔ ج۔ د۔ س۔ ص۔ عضلی انقباضات کے ایک عادی تسلسلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور فرض کرو کہ ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ان حصوں کو ظاہر کرتے ہیں جو علیحدہ علیحدہ ان عضلی انقباضات کے بتدریج مہلے سے ہوتی ہیں۔ جیسے بالعموم ان حصوں میں ہونگی جو حرکت کرینگے۔ لیکن یہ آٹکھ یا کان پر اس حرکت کے نتائج کے طور پر بھی ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ صرف انہیں کے ذریعہ سے ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ آیا عضلہ مڑا ہے یا نہیں جب

ا۔ ب۔ ج۔ د۔ س۔ من۔ ص۔ کے سلسلہ کو انسان سیکھتا ہے تو ان میں سے ہر ایک حس پر اس کا ذہن علحدہ توجہ کرتا ہے۔ ہم ہر ایک حرکت کا دل ہی دلیں استخوان کرتے ہیں۔ اور دیکھتے ہیں کہ یہ صحیح طور پر بھی ہوتی ہیں یا نہیں۔ پھر دوسری حرکت کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس میں ہم تامل کرتے ہیں۔ جھجکتے ہیں مقابلہ کرتے ہیں۔ پسند کرتے ہیں ترک کرتے اور پھر اختیار کرتے ہیں اور آئندہ حرکت کا حکم تدبیر اور تفکر کے بعد تصوری مرکزوں سے صادر ہوتا ہے۔

اس کے برعکس عادی فعل میں اعلیٰ مرکزوں سے حکم آنے کی دیر ہوتی ہے۔ شکل مذکورہ بالا میں اس حکم کو ب سے دکھایا گیا ہے۔ پہلی حرکت یا آخری نتیجہ یا سلسلہ کی کسی عادی شرط کے ادراک کا خیال ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہاتھ کے قریب پاؤں کا ہونا۔ موجودہ مثال میں جوں ہی شعور سے حرکت ا کے کرنے کا خیال یا ارادہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکت وقوع میں آجاتی ہے اس کی جو حس ہوتی ہے وہ اضطراب کا باعث ہو جاتی ہے۔ ب ا کے واسطے ج کے عمل میں اینکا باعث ہوتی ہے۔ اسی طرح سے تا آنکہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس وقت شعور کو آخری نتیجہ کا علم ہوتا ہے حقیقت یہ ہے کہ یہ عمل حرکت کی اس لہر کے مشابہ ہے جو امعا کی طرف جاتی ہے۔ آخر کے عقلی ادراک کو شکل میں ص کے نتیجہ سے ظاہر کیا گیا ہے جس کا استحضار تصوری مرکزوں کے حسی خط سے اور ظاہر کیا گیا ہے۔ حسی ارشادات ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۱۰ ان سب کے متعلق یہ فرض کیا گیا ہے کہ ان کا مقام تصوری خطوط سے نیچے ہے ہمارے تصوری مرکزوں کو اگر ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶ سے تعلق بھی ہوتا ہے تو بہت ہی کم ہوتا ہے جو اس بات سے ظاہر ہے کہ ممکن ہے ہماری توجہ ہمیں اور مشغول ہو۔ ہم ایسی حالت میں نماز پڑھ سکتے یا الف بے تے کا اعادہ کر سکتے ہیں کہ ہماری توجہ بالکل کہیں اور ہو۔

”یا تو بچلنے والا ایسی شے کو جس کو بار بار کہہ کر وہ مشاق ہو چکا ہے کسی نہایت ہی زور شور کی گفتگو میں مصروف یا کسی نہایت ہی دلچسپ سلسلہ

خیال میں منہمک ہو کر بجا سکتا ہے۔ حرکات کا عادی سلسلہ براہ راست سروں کے دیکھنے یا آوازوں کے تسلسل کی یادداشت (اگر اس شے کو وہ یاد سے بجا رہا ہو) سے پیدا ہوتا ہے اور ہر حالت میں اس کو خود عضلات کی رہبری کرنے والی حواس سے مدد ملتی ہے لیکن اسی تعلیم کے اعلیٰ مرتبہ پر ایک مشاق پیدا ہو جانے والا شخص دیکھ کر مشکل لغتہ کو بھی بجا سکتا ہے ہاتھوں اور انگلیوں کی حرکتیں سروں کو دیکھ کر اس قدر جلد عمل کرتی ہیں کہ یہ یقین کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ جن عصبی وسائل سے یہ پیدا ہوتے ہیں وہ مختصر ترین راستہ اور گزر گاہ کے علاوہ ہو سکتا ہے۔ اکتسابی ترجانات عمل کی ذیل میں تحجب و غریب مثال درج کی جاتی ہے اس میں اور جبلت میں صرف یہ فرق ہے کہ اس کا محرک اصلی ارادہ ہوتا ہے یہ مثال را برٹ ہوڈین نے فراہم کی ہے تو

”بصری اور لمبی اور اک میں سرعت پیدا کرنے کے خیال سے اور ردائی حرکات میں صحت پیدا کرنے کے لئے جوہر قسم کے تڑپ کے لئے ضروری ہوتی ہیں ہوڈین نے شروع ہی سے حواس گیندوں کے قائم رکھنے کی مشق کی۔ ایک مہینہ ٹی مشق کے بعد وہ اس قدر مشاق ہو گیا کہ ایک وقت میں چار گیندوں کو غلامیں رکھ سکتا تھا۔ اب اس نے اپنے سامنے ایک کتاب رکھی اور جب گیندیں ہوا میں ہوئیں اس وقت اس نے بائیں طرف پڑھنے کی مشق کی۔ وہ کہتا ہے کہ ناظرین کو اس بات کا شاید شکل سے یقین آئے، مگر میں انہیں ابھی اور متحیر کر دینگا کیونکہ میں نے ابھی تقریباً اس عمل کا اعادہ کیا ہے اگرچہ اس زمانہ کو جب میں نے مشق کی تھی اور اب تک جب کہ میں لکھ رہا ہوں تیس سال گزر چکے ہیں اور میں نے اس دوران میں شاید ایک دفعہ بھی گیند کو نہ چھوا ہو گا مگر میں اب بھی آسانی کے ساتھ پڑھ سکتا ہوں حالانکہ تین گیندیں ہوا میں ہوں تو“

ہم نے ۱-۲-۳-۴-۵-۶ تدریجی عضلی انقباضات کے مقدمات کو حواس کے نام سے یاد کیا ہے۔ بعض مصنفین کو ان کے حس ہونے سے بھی انکار ہے۔ اگر یہ حس آتی نہیں تو یہ صرف مرکزی عصبی توجہ ہو سکتے ہیں جو احساس پیدا کرنے کے لئے تو نہیں مگر حرکت کا باعث ہونے کے لئے کافی

ہو جاتے ہیں۔ اس کو فوراً تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ یہ میز ارادے نہیں ہیں۔ ارادہ اگر موجود ہوگا تو یہ اپنے آپ کو صرف اس امر کی اجازت تک محدود کر دینا ہوگا کہ یہ اپنے حُرکی اثرات صرف کریں۔ ڈاکٹر کارپنٹر لکھتے ہیں: ”ایسے مابعد الطبیعیاتی بھی ہو سکتے ہیں جو اس بات کے مدعی ہوں کہ ایسے افعال جن کا ارادہ ایک خاص نیت سے محرک ہوا ہو اور جو ہنوز کلیتہً اس کے زیرِ اقتدار ہوں وہ کبھی غیر ارادی نہیں ہو سکتے۔ اور ایک بار جب ان کا آغاز ہوتا ہے تو پھر یا تو ان کے باقی رکھنے کے لئے نہایت ہی مختصر وقت سے ارادے کی ضرورت ہوتی ہے یا ارادہ شاقول کی طرح سے دو غلوں کے مابین گردش کرتا رہتا ہو (یعنی سلسلہ فکر اور سلسلہ حرکت کے باقی رکھنے کیلئے مگر یہ ارادی ہی ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ارادہ کی نہایت خفیف مقدار کی ان کے باقی رکھنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے تو کیا یہ بات اس کے سادہی نہیں ہے کہ یہ اپنی ذاتی قوت سے جاری رہتے ہیں۔ کیا ان حرکات کے عمل میں لانے کے دوران میں جو عادی بن چکی ہیں ہمارے سلسلہ فکر کے کامل تسلسل کا تجربہ ضرور گردش کی بالکل تردید نہیں کرویتا۔ علاوہ بریں اگر اس قسم کی گردش کا وجود بھی ہو تو ایسے واقعات بھی ہونے چاہئیں جن میں ہر حرکت بذاتِ خود جاری رہتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی خود حرکتی نوعیت درحقیقت تسلیم کر لی گئی ہے یہ عضو یا تو ججہ کہ حرکت کی مشینری کا نشو و نما دیگر عادی حرکات کی طرح سے اس طرح سے ہو جاتا ہے جس طرح سے اس سے ابتداؤ کام لیا جاتا ہے اور یہ حالت میں یہ خود بخود ارادے کی عام نگرانی و اثر کے ماتحت عمل کرتی ہے مشکل سے کسی ایسے مفروضہ کی بنا پر رد کیا جاسکتا ہے جو ہماری فطرت کے ایک رخ کی نوعیت سے کامل لاعلمی پر مبنی ہو۔“

لیکن اگر سلسلہ کی ہر حرکت کے فوری مقدمات کے ساتھ ارادہ کا میز فعل نہیں ہوتا تو کم از کم کسی نہ کسی قسم کا شعور تو ہوتا ہے یہ حین ہوتی ہیں جن کی طرف ہم کو معمولاً توجہ نہیں ہوتی لیکن جو اگر ہم سے غلطی ہو تو فوراً ہماری توجہ کو اپنی طرف منقطع کر لیتی ہیں۔ ان حصوں کے متعلق اسٹینڈر کا بیان اقتباس کرنے کے

لائق ہے۔ وہ کہتا ہے چلتے وقت جب ہم بالکل بے توجہ ہوتے ہیں اس وقت بھی

وہ ہم کو مسلسل عضلی احساسات کا توقف ہوتا رہتا ہے علاوہ اس ہم کو اس امر کی بعض تسویقات کا بھی ایک احساس ہوتا ہے کہ اپنا توازن قائم رکھیں اور ایک ٹانگ کے بعد دوسری ٹانگ رکھیں۔ یہ امر مشکوک ہے اگر ہمارے جسم کی وضع کے متعلق کوئی حس نہ ہوتی تو ہم اپنا توازن باقی رکھتے۔ اور یہ بھی مشکوک ہے کہ اگر ہم اس امر کی حس نہ ہوتی کہ حرکت عمل میں آچکی ہے تو ہم ایک ٹانگ کے بعد دوسری ٹانگ کو بڑھاتے اور اس کی نیچے رکھنے کی تسویق کا خفیف سا احساس بھی ہوتا۔ بنا قطعی طور پر یہ مبالغہ معلوم ہوتا ہے اور بننے والی اس وقت بھی بتی رہتی ہے جب وہ بڑھنے یا دھبے گفتگو کرنے میں مصروف ہوتی ہے لیکن اگر ہم اس سے یہ پوچھیں کہ یہ کیوں ممکن ہے تو وہ مشکل سے یہ جواب دیجی کہ بنا خود بخود ہوتا رہتا ہے۔ بلکہ وہ یہ کہے گی کہ اس کو اس کا احساس ہوتا ہے، اس کو اپنے ہاتھوں سے احساس ہوتا ہے اور وہ اس طرح بتی رہتی ہے جس طرح کہ اس کو چاہئے۔ پس بننے کی حرکات ان حسوں سے پیدا ہوتی رہتی اور مضبوط ہوتی رہتی ہیں جن کا ان کے ساتھ ایٹلاف ہوتا ہے اور ایسا اس وقت بھی ہوتا رہتا ہے جب توجہ اس جانب نہیں ہوتی؛

یہی ہر اس شخص کا حال ہوتا ہے جو بظاہر خود حرکتی طور پر کسی طویل صنعت میں مصروف ہوتا ہے۔ لوہار لوہے کو پیستے وقت اپنے لوہے کو پھرتا رہتا ہے۔ بڑھی رندے کو اٹھاتا رہتا ہے۔ اسی طرح لیس بنانے والا اپنی دھڑکی میں اور جولاہا اپنی ناری میں مصروف رہتا ہے اور یہ سب اس سوال کا اسی طرح جواب دینگے۔ اور یہ کہیں گے کہ ہم کو جوالہ ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے اس کے ٹھیک ٹپر عمل میں لانے کا احساس ہوتا ہے۔“

ان صورتوں میں وہ احساسات جو صحیح افعال کی شرائط ہوتے ہیں بہت خفیف ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ ضروری نہیں ہیں خیال کرو اگر تمہارے ہاتھ کو احساس نہ ہو تو اس صورت میں تمہاری حرکات صرف تصورات کے ذریعہ پیدا ہونگی اور اگر تمہارے تصورات اس طرف سے ہٹ جائیں تو

حرکات کو ٹھہر جانا چاہئے اور یہ ایسا نتیجہ ہے جو شاذ ہی واقع ہوتا ہے کہ

فرض کرو کہ ایک تصور تم کو سارنگی کو بائیں ہاتھ میں لینے پر آمادہ کر دیتا ہے لیکن سارنگی کو مضبوطی سے ہاتھ میں لئے رہنے اور اس کو گرنے نہ دینے کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہتھکڑا انصاف بائیں ہاتھ کے عضلات کے متعین رکھنے پر جادہ ہے۔ خود وہ جس جال کے پکڑنے سے ہاتھ میں پیدا ہوتی ہیں چونکہ ان کا ربط پکڑنے کی حرکت کی تسویق کے ساتھ ہوتا ہے اس تسویق کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتی ہیں جو اس وقت تک باقی رہتی ہیں جب تک احساس باقی رہتا ہے یا جب تک کہ تسویق کسی مخالف شے کی حرکت کے تصور سے دب نہیں جاتی۔“

”یہی اس طریق کے متعلق کہا جاسکتا ہے جس طریق پر کہ دامن ہاتھ کمان کو پکڑ دیتا ہے کہ“ اس قسم کے ہم وقت مجموعوں کے آغانہ کے وقت اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اگر شعور خاص طور پر دوسری جانب مصروف ہو جاتا ہے تو ایک حرکت یا تسویق رک جاتی ہے۔ کیونکہ ابتداً یہ ضروری ہوتا ہے کہ رہبر احساسات سب کے سب نہایت ہی شدت کے ساتھ محسوس ہوں۔ شاید کمان بعض عضلات کے ڈھیلا ہونے کی وجہ سے انگلیوں سے پھسل جائے لیکن پھسلنا ہاتھ میں نئی تسوں کے پیدا کرنے کا باعث ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے توجہ ایک لمحہ میں کمان کے پکڑنے کی طرف لوٹ آتی ہے۔“

”سندرجہ ذیل اختیار سے اس کی پوری طرح پر وضاحت ہو جاتی ہے جب کوئی شخص سارنگی بجانا سیکھتا ہے تو اس کو داہنی کہنی کو اٹھانے سے باز رکھنے کے لئے اس کی داہنی بغل میں ایک کتاب رکھنی پڑتی ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ اس بازو سے کتاب کو اپنی بغل میں دبائے رکھے کتاب کے مس سے عضلات اور اس کے جو احساسات ہونے میں وہ اس کو دبائے رکھنے کی حرکت کرتے ہیں لیکن اگر ایسا ہوتا ہے کہ ہندی سروں کے نکالنے میں اس قدر مشغول ہو جاتا ہے کہ کتاب گر جاتی ہے لیکن چند روز کے مشق کے بعد پھر بھی ایسا نہیں ہوتا۔“

خفیف ترین جس اس کو اپنی جگہ پر کھنکھنے کے لیے کافی ہوتی ہے۔ اور کل تو چہ سروں کے ٹھکانے اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں چلانے میں صرف ہو سکتی ہے۔ لہذا حرکات کی ایک ساتھ ترکیب اس سہولت کی بنا پر عالم وجود میں آتی ہے جس کی بدولت ہم میں عقلی اعمال کے ساتھ غیر تو جہی احساس کے اعمال بھی جاری رہ سکتے ہیں تو اس سے ہم قانون عادت کے اخلاقیاتی مفاہیم تک پہنچ جاتے ہیں۔

یہ بہت سے اور نہایت اہم ہیں۔ ڈاکٹر کارپنٹر جن کی ذہنی عضویات سے ہم نے اقتباس کیا ہے انھوں نے اس اصول پر نہایت زور دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے اعضا جس طرح سے ان سے کام لیا جاتا ہے ویسے ہو جاتے۔ انھوں نے اس اصول کے نتائج پر اس تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے کہ ان کی کتاب کو محض اسی بنا پر ایک تعمیری یادگار کہا جائے تو بجا نہ ہو گا۔ اس لئے اگر ہم بھی اس قسم کے بعض نتائج بیان کر دیں تو کچھ بجا نہ ہو گا۔

عادت طبیعت ثانی ہوتی ہے عادت دس کو یہ طبیعت ہوتی ہے کہتے ہیں کہ ڈیوک آف ولنگٹن نے یہی بات آواز بلند کہا تھا۔ اور جس حد تک یہ قول صحیح ہے اس کو غائبانہ ایسے شخص سے بت کر دینی نہیں سمجھ سکتا جو خود ایک آزمودہ کار سپاہی تھا۔ روزمرہ کے قواعد اور قیام و تربیت کی مدت انسان کو بالکل بدل دیتی ہے۔ اور اس کے کردار کے بہت سے رجحانات بالکل اٹک جاتے ہیں تو

پروفیسر کیلے ایک کہانی لکھی ہے یہ اگرچہ صحیح نہ ہو مگر یقین کے قابل ضرور ہے۔ ایک پرانا وظیفہ یاب سپاہی اپنا کھانا لٹے گھر کی طرف جا رہا تھا۔ ایک سخرے نے اس کو دیکھا اور ایک دم کہا انٹیشن اس کے سستے ہی سپاہی دونوں ہاتھ نیچے چھوڑ کر سیدھا کھڑا ہو گیا اور اس کا کھانا مانی میں گر پڑا۔ وجہ کیا تھی عمر جمع قواعد کی تھی اور اس کے اثرات اس کے نظام عصبی کی ساخت کے جز بن گئے تھے تو

اکثر لڑائیوں میں بے سوار کے گھوڑے بگل کی آواز پر مقررہ حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں اکثر یا تو جانوروں کی حالت بالکل مشین کی سی ہوتی ہے وہ

اپنے فرائض جن کو انھیں سکھا دیا جاتا ہے بلا مشک و شبہ اور بے جھجک انجام دیتے ہیں۔ ان کاموں کے علاوہ اور کسی بات کا ان کے ذہن میں وہم تک نہیں ہوتا۔ جو لوگ قید خانے میں بڑھے ہو جاتے ہیں وہ رہائی کے بعد دوبارہ قید ہونے کی درخواست کرتے ہیں۔ ایک ریل گاڑی میں حادثہ ہوا اس کی وجہ سے ایک شیر اپنے بچہ کے ٹوٹ جائیکی وجہ سے اس میں سے نکل آیا لیکن بچے کے ساتھ ہی گویا اپنی نئی ذمہ داریوں سے گھبرا کر وہ پھر بچہ سے میں گھس گیا۔ اور جب لوگ پہنچے تو بلا کسی دقت کے ہاتھ آگیاؤ

پس عادت سو سائینٹی کا عظیم نشان تو انی چکر اس کے محفوظ رکھنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے یہ سب کو انتظام قانون کے حدود میں رکھتی ہے یہی امر انکو غریبوں کے حاسد انہ حلوں سے بچاتی ہے یہی سخت ترین اور ذلیل ترین پیشوں کو ان لوگوں کو چھوڑنے نہیں دیتی جو ہوش ہی ان پیشوں میں سنبھالتے ہیں۔ یہی پھر سادہ ملاح کو کڑا کے کی سردی میں سمندر پر رکتی ہے۔ اور کسان اور چرواہے سے برف کے مہینوں میں جنگل میں جو نیڑے ڈالواتی ہے۔ یہ ہم کو صحرا اور برفانی علاقے کے لوگوں کے حملے سے بچاتی ہے۔ یہی ہم کو اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ جس پیشہ کی ہم نے تعلیم پائی ہے یا جس کو ادا کی عمر میں اختیار کر چکے ہیں اسی میں اپنی شگفتہ حیات کو انجام تک پہنچائیں۔ اگر یہ اچھا نہ معلوم ہو تو ہمیں اس پر اپنی طبیعت کو مجبور کر کے لگائیں۔ کیونکہ اس کے علاوہ اور کسی شے کے لئے ہم موزوں نہیں ہوتے۔ اور کسی شے کے شروع کرنا وقت نہیں رہتا۔ پچیس سال ہی کی عمر سے نوجوان سفری ایجنٹ نوجوان میل نوجوان ڈاکٹر اور وزیر پریشہ کی خصوصیات غالب آنا شروع ہو جاتی ہیں اسی عمر سے نئی قسم سیرت کا جڑ بن جاتی ہے اور انسان کا ایسا جڑ بن جاتی ہے کہ وہ ان کو اسی طرح سے نہیں چھوڑ سکتا جس طرح سے اپنے کوٹ کی مہینوں کے شکن کو نہیں بدل سکتا۔ بحیثیت مجموعی یہ انسان کے لئے اچھا ہی ہوتا ہے کہ وہ ان عادتوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ دنیا کے حق میں یہ بات مفید ہی ہوتی ہے کہ تیس سال کی عمر تک سیرت پلستر کی طرح سے پختہ ہو جاتی ہے، اور پھر بھی وہ نہیں جوتی

اگر میں سے تیس کا زمانہ عقلی اور حرفی عادتوں کے لئے بہت اہم ہوتا ہے تو تیس کے نیچے کا زمانہ اور بھی زیادہ اہم ہوتا ہے کیونکہ اس میں شخصی عادتیں بخلی کو پہنچتی ہیں۔ مثلاً آواز۔ تلفظ حرکات سکنت، انداز کلام۔ بیس سال کے بعد جو زبان سیکھی جاتی ہے اس میں بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ خارجی ہجو نہ ہو بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ایک نوجوان بہتر سوسائٹی میں گنگناہٹ اور گفتگو کے دوسرے عیوب چھوڑ سکے۔ اور خواہ اس کے پاس کتنا ہی روپیہ کیوں نہ ہو بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ایسا لباس رکھ سکے جیسے پیدائشی شرفا کا ہوتا ہے۔ سوداگر اپنا سامان تجارت اس کے آگے نہایت ذوق و شوق سے پیش کرتے ہیں لیکن وہ صحیح قسم کی چیزیں خرید ہی نہیں سکتا۔ ایک نامعلوم قانون قانون کشش کی طرح سے قوی اس کو اپنے حلقہ میں رکھتا ہے۔ اس کی ایسی ہی پوشاک رہتی ہے جیسی سال گذشتہ تھی اور یہ بات تا دمِ مرگ اس کے لئے راز ہی رہتی ہے کہ اس کے دوستوں کو جن کی پوشاک اس سے بہتر ہوتی ہے یہ چیزیں کہاں سے لجاتی ہیں؟

پس تعلیم کے لئے سب سے ضروری یہ ہے کہ نظامِ عصبی کو مستحکم کا دشمن نہیں بلکہ معاون و مددگار بنائے۔ اس میں علم کا خزانہ اور بنک ہو۔ اور اس دولت کے سود سے وہ آرام اور چین کرے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس قدر ہو سکے زیادہ سے زیادہ افعال کو خود بخود چھو جانے والے اور عادی بنائے۔ اور ایسے افعال و عادات سے جن کے مضر ہونے کا احتمال ہو اسی طرح سے نیچے جس طرح ویا سے بچا جاتا ہے۔ جس قدر زیادہ ہم روزمرہ کے افعال غیر طالب سعی اور خود حرکتی بنا سکیں گے اسی قدر ہمارے ذہن کی اعلیٰ قوتیں اپنا صحیح کام کرنے کے لئے آزاد ہوگی۔ اس سے زیادہ بد بخت شاید ہی کوئی ہو جس کو تلوں کے علاوہ اور کسی شے کی عادت ہی نہ ہو۔ جس کو ہر بار سگا جلائے جائے پتے وقت اٹھتے بیٹھتے وقت غرضکہ ہر کام کرنے سے پہلے ارادی تمسق و تدبیر کی ضرورت پڑتی ہو۔ ایسے شخص کا آدمعاً وقت تو ان امور کا فیصلہ کرنے میں گزر جاتا ہے جن کی اس کو ایسی عادت ہوئی چاہئے تھی۔

گویا اس کے شعور کے لئے باطل موجود رہی نہ ہوتے۔ اگر عقلیں میں سے کسی کے اس قسم کے روزمرہ کے فرائض جزو عادت نہیں بنے ہیں تو اس لمحہ سے اس کو ان کی خبر لینی چاہئے۔

پروفیسر ہین نے جو اخلاقی عادات پر باب لکھا ہے اس میں بعض نہایت ہی عمدہ عملی باتیں بتائی ہیں۔ ان میں دو نہایت اہم اصول ہیں اول یہ کہ نئی عادت کو اختیار کرتے یا پرانی عادت کو چھوڑتے وقت ہم کو ناہوشی بہت ہی قوی غم سے ابدہ کرنی چاہئے۔ ان تمام ممکن حالات کو جمع کرنا چاہئے جو صحیح محرکات کو تقویت پہنچائیں۔ اپنے آپ کو فکر و محنت میں ایسی حالت میں مصروف کر دو جنہی عادت کے لئے مفید ہو۔ ایسی عادتیں پیدا کرو جن قدیم عادتوں کے باطل منافی ہوں۔ اگر صورت حال اجازت دے تو علی الاعلان قسم کھا لینی چاہئے۔ مختصر یہ کہ اپنے غم کو ممکن تقویت پہنچاؤ۔ ان تدابیر سے یہ اس قدر راسخ ہو جائیگا کہ اس کے ٹوڑنے پر طبیعت اس قدر آسانی سے آمادہ ہوگی جس قدر بصورت دیگر ممکن ہے۔ ہر وہ دن جو اس نہ ٹوٹنے پر گزرتا ہے اس کی بقا کے مواقع کو زیادہ کرتا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب تک نئی عادت پوری طرح سے راسخ نہ ہو جائے اس وقت تک کسی مستثنیٰ یا شاذ حالت کو گوارا نہ کرو۔ ایک مرتبہ کے شکست غم کی مثال تاکہ اس بندے کے گرجانے کی سی ہوتی ہے جس کو کوئی کھڑا ہوا لیٹتا ہو۔ ایک مرتبہ کے گرجانے سے اتنا تاکہ کھل جائیگا جو کئی مرتبہ کے لیٹنے سے پورا ہوگا۔ مسلسل تزیینت بھی نظم و ضبط کو صحیح طور پر عادی بنانے کا بہت بڑا ذریعہ ہے چنانچہ پروفیسر ہین لکھتے ہیں:

”اخلاقی عادات اور عقلی اکتسابات میں یہ فرق ہے کہ اخلاقی عادات میں دو مخالف قوتیں موجود رہتی ہیں جن میں سے ایک دوسرے پر برتری حاصل کرنا چاہتی ہے۔ ایسے مواقع پر سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے کہ غلط رجحان کو کبھی غالب نہ آنے دیا جائے۔ خطا کی ایک بقیہ صواب کی بہت سی فتوحات کے اثر کو باطل کر دیتی ہے۔ لہذا اس امر کا لحاظ سب سے زیادہ ضروری

ہے کہ دونوں قوتوں کو اس طرح سے رکھا جائے کہ ایک کی ہمیشہ فتح ہوتی رہے
 تاکہ محاورے سے یہ قوت اس قدر قوی ہو جائے کہ مخالف قوت کا ہر حالت
 میں بلا اندیشہ مقابلہ کر سکے۔
 ابتدا میں صواب کی فتح بہت ضروری ہوتی ہے۔ پہلی ہی مرتبہ اگر ناکامی
 ہو تو بہت ممکن ہے کہ آئندہ تمام کوششوں کی ہمت پست ہو جائے۔ غلام
 اس کے فتوحات باطنی کے تجربات آئندہ کوششوں کے لئے ہمت بخندہ کئے
 ایک شخص نے گوئیتمے سے ایک اہم امر کے متعلق مشورہ کیا۔ وہ اس
 سے کرنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ مگر قوت بازو پر بھروسہ نہ تھا۔ گوئیتمے نے کہا
 کہ تم کو تو صرف اپنے ہاتھوں کو ہمیز کرنے کی ضرورت ہے۔ گوئیتمے کے اس
 قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ دائمی کامیابی نے جو اسے اپنی زندگی میں نصیب
 ہوئی رہی اس کے جذبات پر کیسا اثر کیا۔ پروفیسر لومان جس سے میں نے یہ
 قصہ اقتباس کیا ہے کہتے ہیں کہ وحشی اقوام کی شکست کا باعث وہ یاوہسی
 ہوتی ہے جو ان کو یورپین اقوام کے مقابلہ اپنی کامیابی کی نسبت ہو جاتی ہے
 کیونکہ وہ دیکھتے ہیں کہ نووارد زندگی کے بڑے بڑے کام انجام دیتے ہیں۔ یہ
 لوگ اپنی قدیم عادات کو چھوڑ بیٹھتے ہیں اور نئی عادات اکتساب نہیں ہوتیں
 اب یہاں وہ سوال پیدا ہوتا ہے جو ایفون و شراب کو بندہ بیچ چھوڑنے
 سے متعلق ہے اور جس کے متعلق ارباب فن کی رائے میں کسی حد تک اختلاف
 ہے اور جس کے متعلق یہ فیصلہ ہے کہ انفرادی طور پر جیسا مناسب ہو کیا جائے۔
 تاہم اس امر کے متعلق ماہرین متفق ہیں کہ اگر ممکن ہو تو نئی عادات ایک دم اکتساب
 کرنا بہترین طریقہ ہے۔ لیکن اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ ارادے کے
 شروع میں اس قدر سخت کام سپرد نہ کر دیا جائے کہ اس کی شکست یقینی ہو۔
 لیکن اگر انسان سے برداشت ہو سکے تو تھوڑا سا تکلیف کا زمانہ بعد کے آسائش
 و آرام کے لئے اختیار کرے۔ خواہ ایسی عادت ہو جیسی ایفون وغیرہ کے
 کھانے کی یا کسی خاص وقت اٹھنے کی کام کرنے کی، بہترین طریقہ یہ ہے کہ قدم
 عادت کو چھوڑ کر نئی عادت کو یک لخت اختیار کر لیا جائے۔ ایسا کرنے سے

بعد یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ ایسی طلب جس کو پورا نہیں کیا جاتا کس قدر جلد مر جاتی ہے؟

”انسان کے لئے یہ ضروری ہے کہ تنگ اور دشوار گزار راستہ طے کرنے کے لئے دائیں بائیں دیکھے بغیر بلا خوف و خطر چلنا سیکھے۔ جو شخص روزانہ نیا عزم کرتا ہے اس کی حالت ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو ہر بار خدا کے کنارے کودنے کا ارادہ کرتا ہے لیکن ہر بار لوٹ کر پھر دوڑ لگاتا ہے۔ مسلسل پیش قدمی کے بغیر اخلاقیاتی قوتیں جمع نہیں ہوتیں۔ ان کا جمع کرنا اور ان کی عادت و مشق بہم پہنچانا ایسی رحمت ہے جو باقاعدہ کام ہی سے میسر آ سکتی ہے؟“

مندرجہ بالا دو اصولوں پر ایک اصول کا اور اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ جو عزم تم کرو اس پر عمل کرنے کا جلد سے جلد موقع تلاش کرو۔ جن عادات کے پیدا کرنے کا تمہیں شوق ہو ان کی جانب خفیف ترین جذباتی رجحان سے فائدہ اٹھاؤ۔ غیر اہم رجحانات عادات کے قائم ہوتے وقت نہیں بلکہ ان کے حرکی اثرات مرتب ہوتے وقت نئی عادتوں کو دماغ تک پہنچاتے ہیں چنانچہ وہی مصنف لکھتا ہے:

”در عملی مواقع کی موجودگی ہی سے وہ پرزہ دستیاب ہو سکتا ہے جس پر وہ لیوریٹو ہو سکتا ہے جس سے اخلاقی ارادہ کی قوت کئی گونہ بڑھ جاتی ہے اور جو اس کو کامیاب و کامراں کر سکتی ہے۔ جس کو عملی مواقع میسر نہ ہونگے اس کے عزائم محض بے معنی و بے سود ہونگے“

انسان کے پاس اصولوں کا کتنا ہی بڑا خزانہ کیوں نہ ہو اور اس کے عواطف و وجدانات کتنے ہی عمدہ کیوں نہ ہوں اگر اس نے مواقع عمل سے فائدہ نہیں اٹھایا ہے تو ممکن ہے اس کی سیرت کی کبھی اصلاح نہ ہو۔ مثل مشہور ہے کہ محض نیک ارادے و نیک کی طرف لیجاتے ہیں۔ اور یہ جو اصول ہم نے قائم کئے ہیں اس کا بالکل صحیح نتیجہ نہیں چنانچہ بے ایس مل لکھتا ہے سیرت ارادہ کی تہذیب کا نام ہے اور یہ ارادہ زندگی کے تمام اہم مواقع پر ایک خاص طریق پر عمل کرنے کے کل رجحانات کا مجموعہ ہے۔ جس حد تک افعال مسلسل

واقعہ ہوتے ہیں، رجحان عمل عادت بن جاتا ہے۔ اور دلغ ان کا خوگر ہو جاتا ہے جب کوئی عزم یا احساس کا کوئی شغلہ بے نتیجہ گذر جاتا ہے تو یہ موقع ازدست رفتہ سے بدتر ہو جاتا ہے یا سئدہ غراکم و جذبات کو صحیح عمل کرنے سے قطعی طور پر روکتا ہے۔ بے عزت و بے ارادہ خیالی شخص سے بھی زیادہ کوئی قابل نفرت انسان نہیں ہوتا۔ یہ اپنا وقت جذبہ اور حسیت کے سمندر میں گذارتا ہے۔ لیکن عملی طور پر کوئی مردانہ کام نہیں کر سکتا۔ سو اس قسم کی سیرت کی دلچسپ مثال ہے۔ وہ اپنی آتش بیانی سے کل فرس کی ماٹوں کے دلوں کو گرما دیتا ہے۔ اور ان سے کہتا ہے کہ فطرت کی تقلید کرو اور اپنے بچوں کو خوبالو۔ لیکن خود اس کی اولاد دلاواروں کے ہسپتال میں پرورش پاتی ہے۔ ہم میں ہر شخص جب کسی عادت نیک کا ارادہ کرتا ہے اور اس نئے موقع عمل کو نظر انداز کرتا ہے تو بالکل روسو کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ تمام عمدہ باتیں اس عالم گوناگوں میں برائیوں اور خرابیوں سے ٹپ ہوئی ہوئی ہیں لیکن انفس اس شخص کی حالت پر ہے جو ان کو صرف مجروح و متضرع حالت میں پہچان سکتا ہے۔ زیادہ ناول پڑھئے اور مختصر دیکھئے کی عادت اس قسم کے شیاطین پیدا کر سکتی ہے۔ ایک روسی خاتون کا ذکر ہے کہ وہ مختصر میں باطنی نقلی اور فرضی اشخاص کی معیبت پر رورہی تھی اور اس کا کوچان باسر سردی کی شدت سے ہلاک ہو رہا تھا۔ اس قسم کی باتیں ہمیشہ ہوتی ہیں۔ اگرچہ یہ اس قدر نایاب نہیں ہوتیں۔ جو لوگ نہ تو خود گالتے ہیں اور نہ ان کو گالتے کا سلیقہ ہوتا ہے ان کی گالتے میں حد سے زیادہ شرکت اور دلچسپی بھی سیرت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ گالتے سے انسان ایسے جذبات سے پر ہو جاتا ہے جن کا عملی طور پر کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔ اس کا علاج یہ ہے کہ گالتے میں کوئی ایسا جذبہ نہ پیدا ہونا چاہئے جس کا بعد میں کسی عملی صورت میں اظہار نہ ہو۔ اظہار کو دنیا میں سب سے کم درجہ کی شے نہ سمجھو۔ اگر کوئی موقع اظہار نہ ہو تو اپنی نانی یا دادی کے سامنے اپنے جذبہ کا اظہار کرو۔ گاڑی میں بیٹھو تو اپنی جگہ ہی دوسروں کیلئے چھوڑ دو مگر اظہار ضرور ہونا چاہئے۔

ان آخری مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ میں عادت سے استخراج کے خاص خاص راستے ہی متعین نہیں ہو جاتے بلکہ اس کی عام صورتیں بھی مقرر ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر ہم اپنے جذبات کو یوں ہی بلا عمل کے گذر جانے دیں تو ان میں بلا عمل کے گذر جانے کی عادت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر ہم حسد بار کو تشش کرنے سے محجوبیں تو قبل اس کے کہ ہم کو اس کا علم ہو کہ تشش کرنے کی قابلیت ہم سے مفقود ہو جائیگی۔ اور اگر ہم اپنی توجہ کو منتشر ہو جانے کا موقع دیں تو یہ فوراً ہی منتشر بھی ہو جائیگی۔ آئندہ چنانچہ معلوم ہو گا کہ توجہ اور رسمی ایک نئی نفسی واقعہ کے دو نام ہیں۔ کونسے دماغی اعمال کے یہ مطابق ہیں اس کا علم نہیں۔ اس امر کے باور کرنے کی کہ یہ دماغی افعال پر مبنی ہوتے ہیں اور خالص ذہنی افعال نہیں ہوتے صرف یہ وجہ ہے کہ یہ کسی حد تک قانون عادت کے تابع معلوم ہوتے ہیں جو کہ ایک مادی قانون ہے۔ ان ارادی عادتوں کے متعلق آخری اصول یہ ہے کہ قوت کو روزانہ تھوڑی بہت مشق سے تازہ کر لیا کرو۔ یعنی بعض ادنیٰ اور غیر ضروری باتوں کے نہایت مشق کے ساتھ پابند ہو جاؤ۔ روزانہ ایک دو کام صرف ایسے کر لیا کرو جن کو کرنے کو تھکائی صیحت نہ چاہتی ہو۔ اس طرح جب ضرورت پڑے گی تو تم مجبور و لاچار نہ ہو گے۔ اس قسم کی پابندی کی مثال ہیکس قسط کی سی ہے جو انسان اپنے مکان یا اپنے سامان خانہ داری کے متعلق ادا کرتا ہے۔ اس قسم کی ادائیگی سے اس کو اس وقت کوئی فائدہ نہیں ہوتا لیکن اگر آگ لگ جائے تو یہ ماہانہ محصول اس کو تباہی و بربادی سے بچائیگا یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو مسلسل توجہ پر جوش ارادہ اور غیر ضروری چیزوں سے پرہیز کرنے کا عادی بنالیتا ہے جب اس کے گرد و پیش کے لوگ امواج حوادث کے رحم و کرم پر ہونگے جب اس کے کمزور ساتھی اس طرح تباہ ہو جائیں گے جس طرح بھٹی میں گھانس پھونس جبکہ خاک سیاہ ہو جاتی ہے وہ اپنی جگہ پر پہاڑ کی طرح برقرار رہیگا۔

پس ذہنی شرائط کا عضو یا قی مطالعہ اصلاحی اخلاق کا نہایت ہی فوری معاون ہے۔ کتب مذہبی میں جس جہنم کا ذکر آتا ہے شاید وہ اس قدر سخت

نہو گا جتنا کہ وہ جہنم سخت ہوتا ہے جس کو ہم اپنے لئے اس دنیا میں اپنی عادات
 و سیر کو غلط انداز میں ڈھال کر بناتے ہیں۔ اگر نوجوان اس بات کو محسوس
 کر سکتے کہ وہ بہت جلد عادات کے محض متحرک پلندے بن کر رہ جائیگے تو
 وہ اپنے کردار کی طرف اثر پذیر حالت میں زیادہ توجہ کرتے۔ ہم اپنی صحت
 خود بناتے ہیں خواہ وہ اچھی ہو یا بری پھر اس کو کسی طرح بدل نہیں سکتے۔ نیکی
 اور بدی کا چھوٹے سے چھوٹا عمل اپنے بعد مستقل نشان چھوڑتا ہے جیفرسن
 کے ڈرامے میں محمود پر وان دگل ہر لغزش کو یہ کہہ کر مٹاتا ہے کہ اس دفعہ
 کا شمار نہیں خیر وہ شمار نہیں کرتا اور خدا بھی اپنے رحم و کرم کی بنا پر اس کو
 شمار نہ کرے مگر پھر بھی اس کا شمار ہو رہا ہے اس لئے اعصاب کے غلط یا میں
 عصبی ریشے اس کا شمار کر رہے ہیں۔ وہ اس کو درج کرتے جاتے ہیں اس
 کو جمع رکھتے ہیں اور دوبارہ جب اس قسم کا موقع پیش آتا ہے تو اس کو اس
 کے خلاف استعمال کرتے ہیں۔ صحیح سائنٹفک معنی میں وہ کبھی مٹو نہیں ہوتا۔
 اس میں شک نہیں کہ اس کے نیک و بد دونوں پہلو ہوتے ہیں جس طرح
 ہم بار بار کے پینے سے پکے شرابی بن جاتے ہیں اسی طرح ہم اخلاقی حلقہ میں منفرد
 افعال اور گھنٹوں کی ریاضت سے فرشتہ سیرت اور ولی بھی بن جاتے ہیں اور
 علمی حلقہ میں تکرار و مشق سے مستند عالم بھی بن جاتے ہیں۔ کسی نوجوان کو اپنے علم
 کے انجام کے متعلق پریشان نہونا چاہئے۔ اس کا شعبہ کوئی بھی ہو۔ مگر کام کر کے
 ہر گھنٹہ میں وہ ایذا دہی سے مصروف رہتا ہے تو اس کو نتیجہ کی پروا نہ کرنی چاہئے۔
 اس کو یقین کر لینا چاہئے کہ ایک صبح ایسی ضرور آئیگی جو اس کو بکتے اور گار
 اور فرید عصر دیکھے گی جس قسم کے کام میں وہ مصروف رہتا ہے اسکی جزئیات
 میں قوت امتیاز اس کو نہایت خوشی کے ساتھ ایسی دولت بخشد گی جو کبھی
 اس سے نہ جھینے گی۔ نوجوانوں کو حقیقت پہلے سے ذہن نشین کر لینی چاہئے اس
 اصول کی ناواقفیت نے ان نوجوانوں میں مشکلات کے سر کرنے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں
 اتنی پست حوصلگی اور پست ہمتی پیدا کی ہے کہ دنیا کے اور تمام اسباب نے ملکر بھی اتنی
 پسیدہ نہیں کی پڑے

باب ۵

(۴۱)

میکائیلی نظریہ

کچھ زیادہ دیر نہیں ہوئی کہ نصف کروں کے افعال کی تشریح کرتے وقت ہم نے جسمانی اور ذہنی دونوں زندگیوں سے استعارے اخذ کر کے استعمال کئے تھے ایک مقام پر تو یہ کہا تھا کہ حیوان نے غیر متعین اور ناقابل قیاس بات عمل کیں۔ اور دوسری جگہ یہ کہا تھا کہ وہ مستقبل کی بھلائی اور برائی کے ملحوظات سے متاثر تھا، یعنی اس کے نصف کروں کو کبھی تو حافظہ تصور است اور ذہنی حس کا مرکز خیال کیا تھا اور کہیں ان کو اس کے ذہنی آلات میں محض ایک چمچہ اضافہ خیال کیا گیا تھا۔ اس قسم کا تذبذب ایسے سوالات کے متعلق معمولی گفتگو کرنے کا لازمی نتیجہ ہے۔ اب ضرورت ہے کہ میں اپنے فریضے سے سبکدوش ہو جاؤں اور ان متعلموں کو مطمئن کروں جنہوں نے دوران گفتگو میں بطح کا اشارہ تو محسوس کیا تھا، مگر جو غالباً اسی وقت سے میرے طر عمل سے غیر مطمئن تھے۔

فرض کرو کہ ہم اپنی نظر کو ایک ہی سطح کے واقعات تک محدود رکھتے

ہیں اور فرض کرو کہ وہ جسمانی سطح ہے کیا عقل و ذہانت کے تمام مظاہر کی
کافی طور پر تشریح نہیں کی جاسکتی۔ وہ ذہنی تشاللات وہ لمحوں کا جن کا کہ ہم
لے ذکر کیا تھا غالباً ایسے عصبی اعمال کے بغیر پیدا نہیں ہوتے، جو ان کے
ساتھ ہی پیدا ہوتے ہیں اور غالباً ہر ایک کسی ایک عمل کے مطابق ہے،
اور باقی تمام سے مختلف ہے۔ یہ الفاظ دیگر سلسلہ تصورات کتنا ہی
طویل اور لطیف امتیازات والاکوں بنو، دماغی حوادث جن کا سلسلہ اس
کے پہلو بہ پہلو ہوتا ہے، دونوں اعتبار سے بالکل اس کے مطابق ہونا چاہئے
اور ہمیں ایک ایسی عصبی مشینری فرض کرنی چاہئے جو اپنے مالک کے ذہن
کے تخفیف ترین پہلوؤں کا دوسرا رخ پیش کر سکتی ہو۔ ذہنی
پیچیدگی کسی حد تک بڑھ جائے، مگر اس مشینری کی پیچیدگی بھی بالکل ایسی
ہوتی چاہئے، ورنہ ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایسے ذہنی واقعات بھی ہو سکتے
ہیں، جن کے کسی قسم کے عصبی واقعات مطابق نہیں ہوتے۔ مگر عالم عضویہ
اس قسم کا اقرار نہیں کرنا چاہتا۔ کیونکہ اس سے تو اسکے تمام اعتقادات ہی
باطل ہو جاتے ہیں۔ کوئی ذہنی حالت عصبی حالت کے بغیر نہیں ہو سکتی، یہ ایک
صورت ہے، جو اصول تسلسل اس کے ذہن میں اختیار کرتا ہے۔
مگر یہ اصول عالم عضویات کو ایک اور قدم اٹھانے پر مجبور کرتا ہے
اگر عصبی عمل اتنا ہی پیچیدہ ہے کہ جتنا کہ ذہن ہے، اور اگر نظام ہمدردی
اور خلع ادنیٰ میں (جہاں تک معلوم ہو سکا ہے) صرف یہ ہوتا ہے کہ غیر شعوری
عصبی عمل ایسے کام انجام دیتا ہے جن کو عقل کہہ سکتے ہیں، تو ہم کو یہ فرض کرنے
سے کونسی شے باز رکھتی ہے کہ جہاں ہم کو معلوم ہے کہ شعور ہے وہاں اور بھی
زیادہ پیچیدہ عصبی عمل ہو، جس کو ہم اس کا دائمی رفیق خیال کریں اور
اس کو اور محض اسی کو ان تمام عقلی افعال کا عامل سمجھیں جن کا ظہور ممکن ہے۔
چونکہ ایک خاص درجہ کے پیچیدہ افعال محض سیکانیک طور پر عمل میں آسکتے
ہیں تو اور زیادہ پیچیدہ افعال انہوں زیادہ عمدہ مشینری کا نتیجہ نہ ہونے
چاہئیں۔ اضطرابی نقل کا نقل یقیناً عضویاتی نظریہ کی سب سے بڑی

کامیابی ہے۔ اس میں مبالغہ اور انتہا پسندی سے کام کیوں نہ لیا جائے؟ اور یہ کیوں نہ کہا جائے کہ غصہ تو ایسی مشین ہے جس سے چند اضطرابی حرکات متعلق ہیں اور نصف کرے ایسی مشین ہیں جن سے بہت سی حرکات متعلق ہیں اور اس سے زیادہ فرق نہیں ہے۔ اصول تسلسل ہم کو اس نظریہ کے اختیار کرنے پر مجبور کرے گا۔

مگر اس نظریہ کے مطابق خود شعور کا کیا کام مقرر ہوگا۔ میکینیکی فعل تو اس کا ہوگا نہیں۔ آلات حس دماغی ظایا کو پہنچ کرینگے اور یہ ایک دوسرے کو باقاعدہ عقلی تسلسل کے ساتھ پہنچ کرینگے یہاں تک کہ عمل کا وقت آئیگا اور اس وقت دماغ کے آخری ارتعاشات پیچے کی طرف حرکی رقبوں میں جا بیٹینگے۔ مگر یہ واقعات کا ایسا سلسلہ ہوگا، جو خود بخود ہوتے چلے جائینگے اور جو کچھ ذہانت اس کے ساتھ ہوگی، وہ محض مابعد منظر کی صورت میں ایک جامد مشاہد کی طرح سے ہوگی یا جیسا کہ سٹر ہاگسن کہتے ہیں کہ ایک طرح کا جھاگ۔ یا نغمہ جس کی مخالفت یا موافقت خود واقعات پر کوئی اثر نہ کھینچے کچھ دیر ہوئی ہم نے کہا تھا کہ لمحوں طات حیوان کی رہبری کرتے ہیں، مگر ہم کو ایک عضو یا پانی کی حیثیت سے لمحوں طات کا ذکر نہ کرنا تھا۔ بلکہ ہم کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ نصف کرے قشر میں سابقہ متوجہات جو اس سے چھوڑ جائے ہیں وہ رہبری کرتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کچھ نہیں؟

عضو یا پانی نقطہ نظر سے یہ عقل اس قدر زیادہ اور دلچسپ ہے کہ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ فلسفہ میں یہ اس قدر دیر سے کیوں آیا ہے اور باوجود اس کی تشریح ہو چکی ہے مگر بہت کم لوگوں نے پوری طرح پر اس کے معنی کو سمجھا ہے۔ اسکی مخالفت میں جس قدر زور صرف ہوا ہے وہ زیادہ تر ان لوگوں نے صرف کیا ہے جو اب تک اس کو اپنے تشل میں جکھ دینے سے قاصر رہے ہیں۔ چونکہ صورت حال یہ ہے اس لئے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس پر تنقید کرنے سے قبل اس کے سمجھانے کے لئے چند کلمے تحریر کئے جائیں؟

ڈیکارٹ نے سب سے پہلے یہ جرات کی تھی کہ ایک ایسی کامل
عصبی مشینری کا تصور کیا جو پیچیدہ اور بظاہر عقلی افعال کو بردے کار لا سکتی ہو
لیکن ڈیکارٹ ایک نہایت ہی بے قاعدہ حد بندی کی وجہ سے اسکو انسان
تک وسعت نہ دے سکا، اور وہ ایک طرف تو یہ کہتا ہے کہ حیوانوں کے تمام
افعال کی عصبی مشینری ذمہ دار ہوتی ہے، مگر اس کے ساتھ ہی وہ
اس امر کا مدعی ہے کہ انسان کے اعلیٰ افعال اس کی عقلی "روح"
کے عمل کے نتائج ہیں۔ یہ خیال کہ حیوانوں کے اندر شعور مطلقاً
ہوتا ہی نہیں، اس قدر دشوار معلوم ہوتا تھا کہ یہ تاریخ فلسفہ میں
عجیب و غریب متعہ کی حیثیت کے علاوہ اور کسی حیثیت سے
بائی ہی نہیں رہ سکتا تھا۔ اس کے ترک کر دینے کے ساتھ ہی
تصور بھی کہ نظام عصبی بجائے خود عقل کا کام کر سکتا ہے جو
کل نظریہ کا ایک جزو تھا، مگر ایسا جزو نہ تھا کہ اس سے جدا نہ
ہو سکے، لوگوں کے اذہان سے نکل گیا، اور اس سے پہلے
پھر اس کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوا جب کہ فصل اضطراب
کے نظریہ کی تحقیق نے اس کے دوبارہ عالم وجود میں آنے کو ممکن کر دیا۔ مگر
جہاں تک مجھے خیال ہے کہ مشاعرے سے پہلے سٹر جاگسن نے وہ فیصلہ
قدم نہیں اٹھایا جس میں کہ انہوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ احساسات خواہ
کتنے ہی بہتر کیوں نہ ہوں مگر ان میں کسی قسم کی علی تاثیر نہیں ہوتی اور ان کو
ایسی پیچے کاری کے رنگوں سے تشبیہ دی جس میں کہ نظام عصبی کے واقعات
کو پتھر وں سے تشبیہ دی گئی تھی۔ ظاہر ہے کہ پتھر اپنی جگہ پر ایک دوسرے
سے قائم ہیں، اور ان رنگوں سے قائم نہیں ہیں جو ان کے اندر ہیں۔
تقریباً اسی وقت سٹر اسپیلڈنگ اور اس سے کچھ عرصہ کے بعد سٹر
ہکسل اور کلیفورڈ نے اسی قسم کے نظریہ کو شہرت دی اگرچہ انہوں نے
اس کی، بعد الطبیعیاتی خیالات کی بنا پر حمایت کی تھی تو
ذیل میں ہکسل اور کلیفورڈ کے کچھ کچھ اقتباس درج کئے جاتے ہیں

جن سے مطلب بالکل واضح ہو جائیگا پرفیئر کہلے کہتا ہے تو
 ”بہائم کے اندر جو شعور ہوتا ہے، وہ ان کے جسم کی مشین کے ساتھ،
 اس کے عمل کے ایک بالواسطہ نتیجے کے طور پر تعلق رکھتا ہے، اور وہ اس
 کے عمل کو اسی طرح سے متاثر نہیں کر سکتا جس طرح انجن کی سیٹی جو انجن کی
 حرکت کے ساتھ جکتی ہے، اس کی مشینری پر کوئی اثر نہیں رکھتی۔ ان کا ارادہ
 (اگر یہ ان میں ہے بھی) ایک جذبہ ہے، جس سے جسمانی تغیرات کا اظہار
 ہوتا ہے، مگر یہ ان تغیرات کا باعث نہیں ہوتا ذہن کا جسم سے وہی تعلق معلوم
 ہوتا ہے جو گھڑیال کی گھنٹی کو اس کے چلنے سے ہوتا ہے۔ شعور کی مثال اس
 آواز کی سی ہے جو گھنٹی سے جتنے وقت نکلتی ہے اس حد تک میں نے
 اپنے آپ کو سختی کے ساتھ بہائم کی خود حرکت یا خود کاری تک محدود رکھا ہے۔
 جہاں تک میرا خیال ہے اس میں شک نہیں کہ جو اسدلال بہائم کے متعلق
 ہے وہ انسان پر بھی صادق آتا ہے۔ لہذا تمام شعوری حالتیں ان کی طرح
 سے ہم میں بھی دماغ کے جوہر کے مکرراتی تغیرات کی بنا پر پیدا ہوتی ہیں۔ مجھے
 تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حیوانوں کی طرح سے انسانوں میں بھی اس امر کا کوئی
 ثبوت نہیں ہے کہ شعور کی کوئی حالت جسم کے مادہ کی حرکت میں تغیر کا باعث ہوتی
 ہے۔ اس کی ایک انتہائی مثال یہ ہے کہ جس احساس کو ہم ارادہ کہتے ہیں
 وہ فعل ارادی کا باعث نہیں ہوتا، بلکہ دماغ کی اس حالت کی علامت ہوتا
 ہے، جو فعل ارادی کا فوری سبب ہے۔ ہم باشعور مشینیں ہیں“؛

پروفیسر کلیفورڈ لکھتے ہیں۔

”جس قدر کبھی شہادت ہمارے پاس ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے
 کہ جسمانی دنیا عام اصولوں کے مطابق خود بخود چلتی ہے۔ ان طبیعی واقعات
 کا سلسلہ جو بیچ کے آگے یا کسی اور آلہ حسی تک پہنچنے یا اس کے بعد جو سعی
 ہوتی ہے، اس کے مابین ہوتا ہے، اور طبیعی واقعات کا وہ سلسلہ جو خود
 دماغ میں اس وقت بھی جاری رہتا ہے، جب کوئی بیچ نہیں ہوتا، اور
 کوئی سعی نہیں ہوتی، یہ مکمل و قطعی طور پر جسمی سلاسل ہیں، اور ان کے

ہر قدم کی سبکدوشی شرائط سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ دونوں چیزیں بالکل مختلف
ممبروں پر ہوتی ہیں، جسمی واقعات اپنے ممبر پر ہوتے ہیں اور ذہنی اپنے
پر۔ ان کے مابین ایک متوازنیت ہے، لیکن ایک دوسرے کے عمل
میں خلل انداز نہیں ہوتا۔ نیز اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ارادہ مادہ کو متاثر
کرتا ہے، تو یہ دعویٰ غلط نہیں، بلکہ یہہودہ ہوگا۔ اس قسم کا دعویٰ وحشی
زمانہ کی بے تعلقی مادیات سے متعلق ہے۔ جو شے مادہ کو متاثر کرتی ہے
وہ گرد و پیش کے مادہ کی وضع یا گرد و پیش کے مادہ کی حرکت ہوتی ہے۔
یہ دعویٰ کہ دوسرے شخص کا ارادہ جو اس کے شعور کا احساس ہے جس
کا میں ادراک نہیں کر سکتا، طبیعی واقعات کے سلسلہ کا ایک جزو ہے
جس کا کہ میں ادراک کر سکتا ہوں صحیح اور غلط نہیں بلکہ بے سود و لغو
ہے۔ یہ ایسے الفاظ کا مجموعہ ہے جس کے مطابق تصورات ایک ساتھ
نہیں ہو سکتے، کبھی ایک سلسلہ کا علم معتبر ہوتا ہے اور کبھی دوسرے کا
اس لئے کہانی کہتے وقت کبھی تو ہم مادی واقعات کا تذکرہ کرتے ہیں
اور کبھی ذہنی کا۔ ہم کہتے ہیں خنکی کے احساس نے انسان کو بھاگنے پر مجبور
کیا۔ لیکن اگر ہم مادی واقعات کی نسبت گفتگو کرنا چاہیں تو صحیح معنی اس
جسمی اختلال نے بھاگنے پر مجبور کیا، جو خنکی کے احساس کے ساتھ موجود
تھا۔ اور اگر صحیح معنی میں ذہنی واقعات کی نسبت گفتگو کرنا چاہیں تو اس
صورت میں یہ کہنا چاہئے کہ خنکی کے احساس نے وہ تحت الشہوی کیفیت
پیدا کی جو ٹانگوں کی حرکت کے ساتھ ہوتی ہے لہذا جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ
خنک جلد کے اندر آنے والے پیام اور اس پیام میں جو ٹانگوں کی طرف
جاتا ہے کونسا طبیعی تعلق ہے؟ اور جواب یہ ملتا ہے کہ انسان کا ارادہ
تو ہم کو اس پر اسی طرح سے چننے کا حق جتنا کہ اس وقت ہوتا کہ ہم اپنے
دوست سے ایک ٹوپ کی تصویر کی نسبت یہ سوال کریں کہ اس کے
بنانے میں کونسا رنگ صرف ہوا ہے؟ وہ جواب دے کہ کچا یا ہوا ہوا۔
یہ نظریہ جن ذہنی اعمال کو چاہتا ہے ان کا تصور کرنے کے لئے اگر اس طرح

پر شق کی جائے کہ ایک ایسی ریل گاڑی کا تصور کیا جائے جس کا اگلا حصہ ایک انجن اور تین گاڑیوں پر مشتمل ہے، جو لوہے کی زنجیروں سے بندھے ہیں اور پچھلے حصہ میں تین گاڑیاں ہیں اور وہ بھی لوہے کی زنجیروں سے بندھے ہیں۔ دونوں حصوں کا اتفق موافقت کے ان عواطف پر مشتمل ہے جو گارڈ اور ڈرائور کے مابین ہیں۔

اس دعوے کے نتائج کو پوری طرح پر سمجھنے کے لئے (جو اس قدر یقین کے ساتھ بیان کیا گیا) ضرورت یہ ہے کہ انسان اسکو بلے جھک نہایت ہی پیچیدہ مثالوں میں استعمال کرے۔ ہماری زبانوں اور قلموں کی حرکتیں دوران گفتگو میں ہماری آنکھوں کی گردشیں اس میں شک نہیں کہ مادی واقعات ہیں، اس اعتبار سے ان کے علی سقدات بھی مادی ہونے چاہئیں۔ اگر ہم شیکسپیر کے نظام عصبی سے کامل طور پر واقف ہوتے اور اس طرح اس کے گرد و پیش کے حالات سے بھی تو یہ ثابت کر سکتے کہ اس نے اپنی زندگی کے ایک خاص زمانے میں کچھ کاغذ کے تختوں پر دو چھوٹے مڑے ہوئے نشانات کیوں بنائے جن کو ہم بہ نظر اختصار بھٹ کے مسودے کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس کے اندر جتنی تبدیلی کی گئی ہے یا کانٹ چھانٹ ہوئی ہے اس تمام کی وجہ معلوم ہوتی اور یہ سب ہم خفیف درجہ میں سمجھی یہ تسلیم کرنے پر مجبے کہ شیکسپیر کے ذہن میں خیالات بھی تھے۔ اسی طرح برہم اس دو امن ذی حرارت سرخی مائل سفید مادے کی کامل سولخ عمری نکلمہ سکتے، جس کو کہ مارٹن لیو تہر کہا جاتا ہے، اور کبھی یہ خیال نہ آنے پاتا کہ یہ محسوس بھی کرتا تھا؟

مگر دوسری طرف ان باتوں میں سے کوئی بھی، ہم کو لیو تہر یا شیکسپیر کی ذہنی تاریخ کے لکھنے سے باز نہ رکھ سکتی تھی۔ اور یہ بیان ایسا ہوتا ہے کہ اس میں خیال کی ہر شعلہ، اور جذبہ جگہ پاتا۔ ہر شخص کی ذہنی تاریخ اس کی جسمانی تاریخ کے ساتھ ساتھ چلتی، اور ایک کا ہر نقطہ دوسرے کے ہر نقطہ کے مطابق ہوتا، مگر اس پر رد عمل نہ کرتا۔ جس طرح کہ نغمہ ستار کے تاروں

سے نکلتا ہے، مگر اس کے ارتعاشات کو کم و بیش نہیں کرتا، بلکہ جس طرح سے سایہ پیدل چلنے والے کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، مگر کسی طرح سے اسکے قدموں پر اثر نہیں کرتا۔

ایک نتیجہ جو اس سے بھی زیادہ تعجب خیز ہے ہنوز اخذ کرنا باقی ہے، اگرچہ جہانتک مجھے علم ہے ڈاکٹر ہاگسن کے علاوہ اور کسی مصنف نے اس کو واضح طور پر اخذ نہیں کیا۔ اور وہ نتیجہ یہ ہے کہ جو احساسات عصبی اعمال کا باعث نہیں ہوتے وہ ایک دوسرے کا بھی باعث نہیں ہو سکتے۔ عام آدمی کی عقل تو یہ کہتی ہے کہ محسوس الم نہ صرف النسوؤں اور رونے کی آواز کا باعث ہوتا ہے، بلکہ اس قسم کے داخلی واقعات کا بھی باعث ہوتا ہے جیسے کہ رنج تا سفا خواہش یا اختراعی فکر ہیں اسی طرح اچھی خبر کا شعور براہ راست خوشی کا احساس پیدا کرتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ان مقدمات کے وقوع کا باعث ہوتا ہے جو نتائج پر یقین کا باعث ہوتے ہیں۔ مگر میکائیلی نظریہ کے مطابق یہ تمام احساسات جن کا اوپر ذکر ہوا ہے کسی عصبی حرکت کے متلازم ہیں، جن کی علت قطعی طور پر کوئی سابقہ عصبی حرکت ہوتی ہے۔ پہلی عصبی حرکت دوسری عصبی حرکت کا باعث ہوتی ہے۔ جو احساس دوسری حرکت سے وابستہ ہوتا ہے وہ اپنے آپ کو پہلی حرکت کے احساس سے منسلک پاتا ہے۔ مثلاً اگر اچھی خبر کا شعور پہلی حرکت کا متلازم تھا، تو دوسری حرکت کا متلازم خوشی کا شعور ہوگا۔ مگر اس دوران میں علی تسلسل صرف عصبی سلسلہ کے اجزاء میں تھا۔ شعوری سلسلے کے اجزاء کا تسلسل اندرونی طور پر کتنا ہی عقول کیوں ہو مگر وہ ظاہر کنندہ معلوم ہوتے تھے اس نظریہ کے اس شعوری میکائیلی نظریہ (جیسا کہ اس عقل کو عموماً کہتے ہیں) اس طریق کا جس طرح پر کہ بعض واقعات کا ہونا ممکن ہے ایک سلسلہ اور انتہا پسندانہ عقل ہے لیکن عقل یقین کے بائیں ثبوت کا

ہونا ضروری ہے۔ اور جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ اس امر کا کیا ثبوت ہے کہ یہ محض عقل ہی نہیں ہے؟ تو شافی جواب ملنا دشوار

معلوم ہوتا ہے۔ اگر ہم میڈک کے غلغ سے استدلال کریں اور کہیں کہ اگر یہ بے شعور ہو کر اس طرح ذہانت کے ساتھ عمل کرتا ہے تو ممکن ہے کہ اعلیٰ مراکز میں بھی وہ ذہانت جو ان سے ظاہر ہوتی ہے، اسی طرح سے میکائیگی بنا رکھتی ہو، تسلسل سے اسی قسم کا استدلال ہمارے غلاف کیا جاتا ہے، خائنچہ فکر اور یوس جو نصف کروں کے فعل سے آغاز کرتے ہیں اور کہتے ہیں چونکہ نصف کروں کی ذہانت شعور پر مبنی ہے جس کے متعلق ہم کو علم ہے کہ موجود اسی طرح وہ ذہانت جو غلغ کے افعال سے ظاہر ہوتی ہے، کہ وہ حقیقت ادنیٰ قسم کے شعور کے ایک غیر مرنی وغیر محسوس وجود کی بنیاد پر ہے۔ تسلسل سے جس قدر استدلال کئے جاتے ہیں ان کا عمل دو طرح پر ہوتا ہے۔ تم یا تو پیچھے سے اوپر جاسکتے ہو یا اوپر سے پیچھے آسکتے ہو۔ اور ظاہر ہے کہ اس قسم کے استدلال ایک دوسرے کو لائق ہی طور پر باطل کر سکتے ہیں۔

اب ایک طرح کا فلسفیانہ یقین رہ گیا، جو اکثر یقینوں کی طرح جمالیاتی مطالبہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس امر کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ ذہنی و جسمانی واقعات سے کائنات کے سب سے بڑے تقابل کا اظہار ہوتا ہے۔ ان کے مابین جو علیق ہے، ان کو ذہن اس قدر سہولت کے ساتھ عبور کر جاتا ہے کہ جہاں تک ہم کو علم ہے، اور کسی علیق کو اس قدر سہولت کے ساتھ نہیں کر سکتا۔ اس علیق کو مطلق کیوں نہ کہا جائے کیونکہ صرف یہی نہیں کہ دونوں عالم مختلف ہیں بلکہ ان دونوں کا باہم کوئی علاقہ بھی نہیں ہے۔ اس سے ہم کو خام سادہ اور مطلق ضابطون کا اظہار ہوتا ہے، اور اس سے ہر سلسلہ ہمارے غور و فکر کے لئے یک جنس ہو جاتا ہے۔ جب ہم عصبی ارتعاشات یا جسمانی افعال کی نسبت گفتگو کرتے ہیں تو ہم غیر متعلق ذہنی دنیا کی ہر قسم کی مداخلت سے اپنے آپ کو مامون خیال کریں۔ اس کے برعکس جب ہم احساسات کا تذکرہ کرتے ہیں، تو ہم بالکل مقولیت کے ساتھ ہمیشہ اس کی اصطلاحات استعمال کریں، اور کبھی بقول ارسطو "دوسری قسم کی دلدل میں نہ پھنسیں۔ جن لوگوں کی

تربیت معمول میں ہوئی ہے، انھیں اس امر کی بہت سخت خواہش ہوتی ہے کہ ہمارا طبیعی استدلال اس قسم کے غیر متعلق اجزائے جیسے کہ احساسات ہیں پاک ہے۔ ایک نہایت ہی ذہین حیاتیاتی کو میں نے یہ کہتے سنا ہے کہ اہل حکمت کے لئے اب وقت آگیا کہ محکمہ تحقیقات میں کسی ایسی شے کے تسلیم کرنے کے خلاف احتجاج کریں جیسے کہ شعور ہے۔ مختصر یہ کہ احساس کائنات کا نصف غیر محکمہ جزو ہے، اور جو شخص حکیم کہلاتا ہو اس کو تو اپنے علوم کے مطالعہ میں اصطلاحات کے بے غل و غش بھائی ایک ثنویت کے تسلیم کر لینے کی خفیف سی قیمت میں کچھ گراں نہ معلوم ہوگی، اور ایسی ثنویت جس میں ذہن کو بھی ایک خود مختار حیثیت ملتی ہو، اور اس کو علیٰ جمود کے اعراف میں جلا وطن کر دیتی ہو جہاں سے اس کی جانب سے کسی قسم کی مداخلت یا دخل و رسقولات کا اندیشہ نہ رہے۔

سادگی کے علاوہ احساس کے لئے اعلیٰ اثر کے انکار کرنے کی ایک اور وجہ بھی ہے۔ ہم اس کی کوئی مثال قائم نہیں کر سکتے کہ ہمارا ارادہ یا اور کوئی خیال دماغی کمزوریات کو کیونکر متاثر کرتا ہے۔

”آؤ ذرا اس امر کی کوشش کریں کہ کوئی تصور (مثلاً خوراک) کوئی حرکت پیدا کرتا ہے جیسے کہ اس کا منہ تک پہنچنا۔ اس کا طریق عمل کیا ہوتا ہے۔ کیا یہ فاکسٹری مادہ کے کمزوریات کے انتشار میں مدد کرتا ہے یا اس عمل کو روکتا ہے یا اس جہت کو بدلتا ہے جس میں دھکے تقسیم ہوتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم فاکسٹری مادے کے کمزوریات کو اس طرح کا مرکب تسلیم کرتے ہیں کہ وہ کسی قوت کے عمل سے چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منقسم ہو جائیں گے۔ فرض کرو کہ کسی دوسرے مرکز سے ایک دھکا ان کمزوریات سے متصادم ہوتا ہے۔ یہ مفروضہ کی بنا پر ان کو منتشر کر دیگا اور یہ چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منتشر ہو جائیں گے۔ اب خوراک کا تصور ان کو منتشر ہونے سے کیونکر روکے گا؟ ظاہر ہے کہ یہ ایسا اس قوت کو بڑھا کر

کر سکتا ہے جس سے کہ مکثرات باہم ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں۔ اب اس امر کی کوشش کرو کہ ایک کباب کا تصور دو مکثرات کو یکجا رکھتا ہے۔ یہ بالکل نامکن ہے اسی طرح یہ بھی نامکن ہے کہ اس قسم کا تصور دو مکثرات کے مابین بخوبی تو متصور ہو سکے۔ مندرجہ بالا عبارت ایک نہایت ہی ہوشیار مصنف کی ہے اور اس سے وہ دشواری نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، جس کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں۔ ایک طرف تو ذہنی اور جسمانی عالموں کے ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے کا احساس ہوتا ہے، دوسری طرف اضطرابی شنیدی پر بہت راسخ عقیدہ اور پھر اس شکل کا احساس یہ سب باتیں فکر شعور کو ایک زائد شے کی طور خارج کر دینے کے لئے کافی ہیں کہ انہیں اس حد تک جس حد تک کہ ہماری توجیہات کا تعلق ہے۔ ہم اس کا احترام کر سکتے ہیں اس کو مابعد منظر (یہ ایک نہایت ہی قیمتی لفظ ہے) کی حیثیت سے باقی رکھ سکتے ہیں مگر اصرار اسی امر پر ہونا چاہئے کہ کل قوت مادہ ہی کو حاصل رہے۔

”اس بے پایاں فلیج کو پوری طرح پر تسلیم کر لینے کے بعد جو ذہن و مادہ کو علیحدہ کرتی ہے اور اس تصور کو اپنی فطرت کا اس طرح سے ایک جزو بنا لینے کے بعد کہ اس کے فراموش ہونے کا امکان نہ رہے اور نہ یہ ہو کہ یہ اس کے تمام افکار کو متاثر نہ کرے، متعلم نفسیات کو اس ربط کو سمجھنا چاہئے جو مظاہر کے ان دو سلسلوں کے اندر ہے۔ ان کے مابین اس قدر قریبی تعلق ہے کہ بعض اکابر اباب فکر اس طرف گئے ہیں کہ یہ ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں۔ جب دماغ کے اعلیٰ حصوں میں مکثرات کی از سر نو ترتیب ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ہی شعور میں ایک تغیر ہوتا ہے، شعوری تغیر دماغی تغیر کے بغیر نہیں ہوتا۔ اور دماغی تغیر کبھی شعوری تغیر کے بغیر نہیں ہوتا۔ لیکن یہ دونوں ایک ساتھ کیوں ہوتے ہیں یا وہ کڑی کوئی شے ہے جو ان کو ایک دوسرے سے وابستہ کرتی ہے؟ اس کو ہم نہیں جانتے، اور اکثر علما کا یہ خیال ہے کہ ہم اس کو

کبھی جانینگے اور نہ جان سکتے ہیں۔ ان دو تصوروں کو پوری طرح پرزہن میں جاگزیں کر کے، کہ ذہن و مادہ دونوں ایک دوسرے بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں اور ذہنی تغیر کے لئے جسمانی تغیر لازمی ہے معلوم نفسیات اپنے فن کا اس طرح سے مطالعہ کریں گا کہ اس کی آدھی مشکلات رفع ہو چکی ہوں گی۔
بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ وہ اپنی آدھی مشکلات کو نظر انداز کر دیگا۔ کیونکہ قطعی علیحدگی کے باوجود یہ تلازم بالکل غیر معقول تصور معلوم ہوتا ہے۔ میرے تو یہ امر بالکل فہم سے باہر ہے کہ شعور کا اس معاملے سے کوئی تعلق ہو جس کے یہ اس طرح ساتھ رہتا ہو۔ اور یہ سوال کہ اسے کیا کرنا چاہئے ایسا ہے جس پر سے نفسیات کو پوہنی گزر جانے کا کوئی حق نہیں ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ اس پر غور کرنا اسی کا فریضہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اشیاء کے مابین تفاعل اور اثر کا سوال تمام تر مابعد الطبیعیاتی ہے اور اس پر وہ لوگ پوری طرح سے بحث نہیں کر سکتے جو واقعات پر پوری طرح سے غور کرنے کے لئے تیار نہ ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ ایک کتاب کے تصور کی نسبت خیال کرنا کہ اسے دو مکثرے باہم وابستہ کئے ہوئے ہیں، بہت ہی دشوار ہے۔ مگر ہیوم کے زمانہ سے یہ تصور ہی کے نام بھی دشوار سمجھا گیا ہے کہ کوئی چیز بھی ان کو وابستہ رکھ سکتی ہے۔ وابستگی کل تعقل ایک سر ہے، اور اس کے حل کی جانب پہلا قدم یہ ہو گا کہ مدرسی لغویات سے راستہ کو پاک کر دیا جائے۔ عوام کی سائنس یہ کہتی ہے کہ قوانین کششیں یا نسبتیں ان کو وابستہ رکھتی ہیں۔ مگر حکمت واضح اگرچہ ان الفاظ کو گفتگو کے مختصر کرنے کے لئے استعمال کرے لیکن یہ تعلقات اس کے کسی کام سے نہیں اور وہ اس وقت مطمئن ہوتی ہے جب وہ سادہ قوانین میں کثرت کے محض مکانی علاقے کو ایک دوسرے کے افعال اور زمانہ افعال کے طور پر بیان کر دے۔ لیکن جو شخص زیادہ متحسس ہوتا اس کے لئے واقعات کا یہ سادہ اظہار کافی نہیں ہے۔ ان کے لئے کوئی وجہ ہونی چاہئے اور کوئی شے ایسی ہونی چاہئے جس سے قوانین کا تعین ہو

اور جب کوئی شخص سنجیدگی کے ساتھ اس امر پر غور کرنے کے لئے بیٹھ جاتا ہے، کہ جب وہ نسبت کا سوال کرتا ہے، تو اس کی کیا مراد ہوتی ہے، تو وہ عوام کی سائنس اور اس مدرسیت سے اس قدر دور جا پڑتا ہے، کہ اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ اس قسم کا واقعہ بھی جیسا کہ کائنات میں ایک کتاب کا وجود یا عدم وجود ہے، اسی کائنات کے دوسرے واقعات سے بالکل بے تعلق نہیں ہو سکتا، اور خصوصاً یہ کہ ممکن ہے، کہ اس کا اس فاصلہ کے تغیر سے کچھ تعلق ہو، جو اس کائنات میں ہیں دو مکشروں کے مابین ہو سکتا ہے۔ اگر یہ ایسا ہے تو عقل جس کے محدود دائرہ سے علیت اور کائنات میں ربط اشیا کی حقیقی نوعیت باہر ہے، جب اس پر سختی کے ساتھ جمی رہتی ہے کہ احساسات و تصورات عقل ہیں، تو وہ حقیقت کے خلاصہ اور مغز پر قابو پالیتی ہے۔ عقل تاثر کے متعلق ہمارے تصورات کتنے ہی ناکافی کیوں ہوں، مگر جب ہم یہ کہتے ہیں، کہ یہ ہمارے تصورات و احساسات کے اندر ہے، اس وقت ہم نشانہ سے اس قدر دور نہیں ہوتے، جتنے میکائیکی ہوتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ ان میں نہیں ہوتی۔ جس طرح سے کہ رات کے وقت تمام بلیاں خاکستری معلوم ہوتی ہیں، اسی طرح مابعد الطبیعیاتی تنقید کی تاریکی میں تمام اسباب و مہملے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن کسی موضوع کی ذہنی زندگی کے نصف حصہ پر پردہ ڈالنے کا کوئی حق نہیں ہے جس طرح میکائیکی کرتے ہیں، اور یہ غٹھنے کا تعلیل فہم سے باہر ہے اور اس کے ساتھ ہی مادی تغیل کے بلا دلیل مدعی ہونے کا گویا کہ بیہوش کانٹ اور لوٹز کبھی پیدا ہی نہ ہوئے ہوں۔ اس طرح پر رنگ بدلنا اور ڈالنا ڈال ہونا مناسب نہیں ہے۔ یا تو انسان بلا جانبداری کے سادگی پسند ہو یا غیر جانبداری کے ساتھ تنقید ہو۔ اگر تنقید ہو تو یا تو تعمیر کامل ہو یا مابعد الطبیعیاتی۔ اس صورت میں غالباً عام عقل کا یہ نظریہ باقی رہے گا کہ تصورات کسی نہ کسی صورت میں موثر ہوتے ہیں۔ لیکن نفسیات مختص طبیعی علم ہے، اور بعض چیزوں کو

مسلمات کے طور پر بے چون و چرا تسلیم کرتی ہے۔ اور مابعد الطبیعیاتی تعبیر کا کا قصہ نہیں کرتی۔ طبیعیات کی طرح اس کو بھی سادگی پسند ہونا چاہیے۔ اور اگر اس کو یہ معلوم ہو کہ اس کے حلقہ میں تصورات علل معلوم ہوتے ہیں تو یہ ان کو علل ہی کہے جائے۔ اس بارے میں اس کو عام عقل کے ساتھ جھگڑا کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے، بلکہ اس کا نقصان ہے جو کم از کم یہ ہے کہ اس کا فطری انداز بیان باطل ہو جاتا ہے۔ اگر احساسات علل ہیں تو ان کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ داخلی و خارجی حرکات میں یہ مدد و مخرم ہوتے ہوئے جن کے متعلق ہم کو مطلق کسی قسم کا علم نہیں ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ آئندہ برسوں ہم کو اس امر کا کہ دماغ میں کیا ہوتا ہے اپنے احساسات سے یا حرکی اثرات سے اندازہ کرنا پڑیگا جو ہمارے مشاہدے میں آئینگے۔ یہ عضو ہمارے لئے ایک پیپہ کی طرح ہو گا جس میں احساسات و حرکات کسی نہ کسی طرح جمع ہوتے چلے جاتے ہیں اور جس میں لا تعداد چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کے ہم کو صرف اعداد و سی نتیجہ کا علم ہوتا ہے۔ ان حالات میں ہم سے اس امر کی فرمائش کیوں کی جائے کہ ہم اس انداز بیان کو ترک کر دیں، جس کے ہم بچپن سے عادی ہیں اس کا میں تو خیل نہیں کر سکتا، خصوصاً اس حالت میں کہ یہ عضویات کی زبان کے بھی مستفی نہیں ہے۔ احساسات کوئی شے نئی پیدا نہیں کر سکتے۔ وہ صرف اضطراری امواج کو تقویت دے سکتے اور کمزور کر سکتے ہیں جو کہ پہلے سے موجود ہیں۔ عضویاتی قوتوں کے ذریعہ سے ان کی تنظیم ہمیشہ نفسیاتی خاکہ کی بنیاد ہونی چاہیے۔

میں تو اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ میکائیکی نظریہ کے جس طرح سے ماننے کو اب ہم سے کہا جاتا ہے یعنی خالص اولیٰ اور نیم مابعد الطبیعیاتی وجوہ کی بنا پر یہ نفسیات کی موجودہ حالت میں ایک پیپہ وہ شے خوشی ہے اس نظریہ کے۔ اگر اس امر کے اس سے زیادہ زبردست وجوہ بھی خلاف دلائل ہیں کہ ہم کو نفسیات میں اس انداز بیان کو کیوں باقی

رکھنا چاہیے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شعور میں علی اثر ہے تقسیم شعور کی جزئیات جہاں تک کہ ہم کو ان کا علم ہے اس کے اس طرح پر موثر ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اب ہم ان سے بعض کا پتہ چلاتے ہیں عام طور پر یہ بات تسلیم کی جاتی ہے، اگرچہ اس کا ثبوت کرنا بہت دشوار ہے، کہ جوں جوں ہم حیوانی حلقہ میں بلند ہوتے ہیں شعور سیدہ اور شدید ہوتا چلا جاتا ہے۔ انسان کا شعور سیپ سے یقیناً زیادہ ہوتا چاہئے۔ اس نقطہ نظر سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اور اعضا پر ایک عضو کا اضافہ ہو جاتا ہے، جو حیوان کو کشمکش حیات میں باقی رکھتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ دلیل یہی ہوتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح اس کشمکش میں اس کی مدد کرتا ہے۔ مگر یہ اس کے بغیر تو اس کی مدد نہیں کر سکتا کہ کسی نہ کسی طرح یہ موثر نہ ہو اور اس کی جسمانی تاریخ کو متاثر نہ کر سکے۔ اب اگر یہ ثابت کیا جاسکے کہ کس طرح پر شعور اس کی مدد کر سکتا ہے اور علاوہ اس اگر اس کے دوسرے آلات کے ناقص (جہاں کہ یہ بہت ہی ترقی یافتہ ہے) ایسے ہوں کہ ان کو صرف اس قسم کی ضرورت ہو جو ان کو شعور سے ملے بشرطیکہ یہ موثر ہو تو یہی نتیجہ قرین صحت معلوم ہو گا کہ یہ اسی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے کہ موثر ہے یعنی دوسرے الفاظ میں اس کا موثر ہونا استقرائی طور پر ثابت ہو جائے گا۔

ظاہر شعور کا ہر مطالعہ ہم اس کتاب میں کریں گے، اس سے یہ ظاہر ہو گا کہ شعور ہر وقت اور ہر ان ایک انتخاب کنندہ عامل ہوتا ہے خواہ ہم اس کے ادنیٰ ترین حلقہ کو لیں یعنی حس کو، یا اعلیٰ سے اعلیٰ عقل کو لیں ہم اس کو یہی کرتا پاتے ہیں کہ یہ ان چند چیزوں میں سے جو اس کے سامنے آتی ہیں ایک چیز کو پسند کرتا ہے اس پر زور دیتا ہے اور باقی کو جہاں تک اس سے ہوتا ہے دبا دیتا ہے۔ جس شق پر زور دیا جاتا ہے اس کا کسی ایسی دلچسپی سے قریبی تعلق ہوتا ہے جس کا احساس شعور کو اس وقت نہایت شدت کے ساتھ ہوتا ہے۔

لیکن ان حیوانات کے نظام عصبی میں نقائص کیا ہیں جن کا شوق سب سے زیادہ ترقی یافتہ معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے سب سے بڑا بے ثباتی ہو گا۔ دماغی نصف کرے خاص طور پر اعلیٰ عصبی مرکز ہیں۔ اور ہم یہ بتا بھی چکے ہیں کہ ان کے اعمال قاعدی عنقود اور شلخ کے مقابلہ میں کس قدر غیر یقینی اور ناقابل قیاس ہوتے ہیں۔ مگر ان کا یہ ابہام ہی ان کے لئے سفید ہے۔ ان کی بنا پر ان کا صاحب اپنے کردار کو ماحول کے خفیف ترین تغیرات کے مطابق کر لیتا ہے جن میں سے کوئی ایک ایسے قوی محرکات کی طرف انتقال ذہن کا باعث ہو سکتا ہے جو موجودہ داعیات حس کو دبا سکتے ہوں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت حال سے بعض میکائیکل نتائج اخذ کرنے چاہئیں۔ جس عضو کو خفیف ترین ارتعاش متاثر کر سکتے ہوں اس کی فطری حالت ایسی ہوتی ہے کہ اس کا توازن بہت ہی غیر مستقل ہوتا ہے۔ دماغ کے اندر اخراج کے مختلف راستوں کو ہم بالکل مساوی خیال کر سکتے ہیں۔ کوئی خاص چھوٹا سا ارتسام جس اخراج کا سببی باعث ہو گا اس کو اسی معنی میں اتفاقی کہا جاسکتا ہے جس معنی میں کہ ایسے بارش کے قطرے کے شرعی یا غریب ڈھلان کی طرف بھٹنے کو اتفاقی کہا جائیگا جو ہارڈ کی چوٹی پر گرتا ہے۔ اسی معنی میں ایک بچہ کا لڑکا یا لڑکی پیدا ہونا اتفاقی ہو سکتا ہے۔ وجہ اس قدر غیر مستقل جسم ہوتا ہے کہ بعض نہایت ہی دقیق اسباب اس کو ایک جانب یا دوسری جانب مائل کر سکتے ہیں۔ جو عضو اس قسم کا ہو اس کا فطری قانون قانون تلون کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ مجھے اسی کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ کوئی شخص معقول طور پر اس سے رد عمل کے سفید راستوں پر قائم رہنے کی کبھی توقع کر سکتا ہے، جس طرح کہ بعض ادنیٰ مرکبوں کے اعمال قطعی طور پر متعین ہیں۔ نظام عصبی میں جو دشواری ہے وہ مجملًا حسب ذیل ہے۔ ہم ایسے دماغ کا تصور کر سکتے ہیں جو حس کا رد عمل بے غلط اور یقینی ہو۔ مگر اس صورت میں یہ ماحول کے صرف چند تغیرات پر رد عمل کرنے کے قابل

ہو سکے گا، جس کے معنی یہ ہیں کہ باقی تغیرات سے یہ مطابقتی ہونے سے قاصر رہے گا۔ دوسری طرف ہم ایسے نظام عصبی کا بھی تصور کر سکتے ہیں جو بالقوہ طور پر صورت حال کی لائق دقیق خصوصیات کے مطابق ہونے کی قابلیت رکھتا ہو۔ مگر اس صورت میں جتنا یہ پیچیدہ ہوگا اتنا ہی بے خطانہ ہوگا۔ اس کا ہم کو بھی یقین نہیں ہو سکتا کہ اس کے توازن میں صحیح ہی جہت میں خلل پڑیگا۔ مختصر یہ کہ اعلیٰ درجہ کا دماغ بہت سی چیزیں کر سکتا ہے اور خفیف ترین اشارہ پر کر سکتا ہے مگر اس کا سبلی والا انتظام اس کی کامیابی کو اتفاقی بنا دیتا ہے۔ کسی خاص موقع پر اس سے مجبوزانہ حرکت کے سرزد ہونے کا بھی اسی قدر امکان ہوتا ہے، جس قدر کہ ہوشمندوں کی حرکت ظہور میں آنے کا ہوتا ہے۔ ادنیٰ درجہ کا دماغ چند چیزیں انجام دے سکتا ہے، اور ان کے پوری طرح پر انجام دینے کے بعد وہ کسی کام کا نہیں رہتا۔ ایک اعلیٰ درجہ کے دماغ کی مثال بالکل پانسوں کی سی ہے، جو ہمیشہ ایک میز پر پڑے رہتے ہیں جب تک کہ ان کا توازن نہ کیا جائے اس وقت تک اس امر کی کیا توقع ہو سکتی ہے کہ کم نمبر نہیں بلکہ زیادہ نمبر آئینگے؟

دماغ کے متعلق یہ کچھ کہا گیا ہے، وہ اس کے محض دماغی مشین بننے کی حیثیت سے کہا گیا ہے۔ کیا شعور اپنی پانسوں کا توازن کر کے ان کی قابلیت کو بڑھا سکتا ہے۔ یہ مسئلہ درپیش ہے؟ پانسوں کے توازن کرنے کے معنی یہ ہونگے کہ کم و بیش مستقل طور پر اس کے ان افعال کی تائید میں زور دیا جائے جو اس صاحب دماغ کے مستقل ترین فائدوں کا باعث ہوں۔ اس کے معنی یہ ہونگے کہ گمراہ کن رجحانات مسلسل دہتے رہیں تو؟

بس تو اس قسم کا دباؤ ہے جو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور ہر وقت کام میں لگتا رہتا ہے۔ اور جن اغراض کے لئے یہ استعمال کرتا ہے وہ اس کے ادھرخص ہی کے ہیں۔ لیکن اغراض کو بھی عالم وجود میں لاتا ہے اگر یہ نہ ہوتا تو ان کی عالم کائنات میں کوئی حیثیت ہی نہ ہوتی۔ یہ

سچ ہے کہ جب ہم ڈارون جیسے فلسفہ میں مصروف ہوتے ہیں تو ہم اس طرح سے گفتگو کرتے ہیں کہ گویا محض جسم و دماغ کا مالک ہے اور اس کو کھانا ہے۔ ہم اس کے مختلف اعضا کے فوائد کا ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کس طرح وہ جسم کی بقا میں مدد یا مزا جم پرتے ہیں۔ اور ہم بقا کو کچھ ایسا خیال کرتے ہیں کہ گویا یہ ایک مطلق غایت ہو۔ اور طبعی عالم میں ایک ایسے واقعہ کی حیثیت سے جو جس کو ہونا چاہیے۔ اس صورت میں یہ حیوان پر حکومت کرتی اور یہ اس کے روائے پر بغیر اس کے کہ کوئی خارجی ذہانت ان پر تبصرہ کرے حکم لگاتی ہے۔ ہم اس امر کو فراموش کر جاتے ہیں کہ کسی ایسی بحث میں ذہانت کی عدم موجودگی میں (خواہ تو یہ خود حیوان کی ہو یا ہماری ہو یا سٹر ڈارون کی ہو) روائے عمل کو صحیح معنی میں مفید یا غیر مفید کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ اگر ان کو محض طبعی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ان کے متعلق صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر یہ ایک خاص طبقہ پر واقع ہو چکی تو بقا ان کا لازمی نتیجہ ہوگی۔ خود اعضا اور باقی کل طبعی دنیا ہمیشہ اس نتیجہ سے غیر متاثر رہے گی اور اگر صورت حال بدل جائے تو اسی قدر خوشی کے ساتھ حیوان کی ہلاکت کو عمل میں لے آئیں گے۔ مختصر یہ کہ بقا خالص عضو یا بحث میں صرف ایسے مفروضہ کے طور پر داخل ہو سکتی ہے جو ایک مشاہدہ کرنے والا مستقبل کے متعلق کرتا ہے۔ مگر جس وقت تم شعور کو درمیان میں لاتے ہو تو بقا محض مفروضہ کی صورت میں باقی نہیں رہتی۔ اب یہ نہیں رہتا کہ اگر بقا کا وقوع ہونا ہے، تو دماغ اور دوسرے اعضا کو یہ کچھ انجام دینا چاہئے۔ اب یہ ایک قطعی فیصلہ بن جاتی ہے۔ بقا ہوگی اور لہذا اعضا و جوارح کو اس طرح پر عمل کرنا چاہیے اب پہلی مرتبہ عالم کی اسٹیج حقیقی غایات ظاہر ہوتی ہیں۔ شعور کا اس طرح پر تفضل کرنا کہ گویا یہ خالص وقوفی شے ہو جیسا کہ قدیم و جدید اکثر تصوراتی مذہب میں کیا جاتا ہے قطعی طور پر غیر نفسیاتی ہے، جیسا کہ اس کتاب کے باقی حصہ سے ظاہر ہوگا۔ ہر وہ شعور جو واقعی طور پر موجود ہوتا ہے خود کو غایات کی خاطر

لڑنے والا معلوم ہوتا ہے ایسی غایات کہ جن میں سے اکثر گرنہوتا تو غایتیں نہ بنتیں۔ اس کے وقوف کی قوتیں زیادہ تر انہیں غایات کے تابع ہوتی ہیں، اور اس کو دیکھتی ہیں کہ کونسے واقعات ان کے مدد معین ہوتی ہیں اور کونسے نہیں ہوتے۔

اب فرض کرو کہ شعور ویسا ہی ہے جیسا کہ یہ خود کو معلوم ہوتا ہے تو یہ ایک غیر مستقل دماغ کی اپنی غایتوں کے پورا کرنے میں مدد کرے گا۔ دماغ کی حرکت بطور خود ان اغراض کے میکائیکی طور پر حاصل کرنے کے ذرائع فراہم کرتی ہیں، لیکن لائقہ اد غایات میں سے صرف چند غایتوں کے لئے جو صحیح معنی میں حیوان کی غایتیں ہوتی ہی نہیں بلکہ اکثر ان سے بالکل مخالف ہوتی ہیں۔ دماغ امکانات کا گواہ ہے مگر تیقنات کا نہیں۔ مگر شعور کے سامنے اپنی غایتیں ہوتی ہیں اور یہ جانتا ہے کہ کونسے امکان ان تک پہنچاتے ہیں اور کونسے ان کے مخالف ہیں۔ اس لئے اگر اس میں متاثر کرنے کی قوت ہوگی تو یہ مفید امکانات کو تو تقویت پہنچائے گا اور غیر متعلق امکانات کو دبا دیگا۔ اس صورت میں خلا یا ریشوں میں سے گذر لے والے منوج، اگر ایک طرح کے شعور کا باعث ہوئے، تو تقویت پائینگے اور اگر دوسری طرح کے شعور کا باعث ہوں گے، تو دبا جائیں گے شعور سے توجہات پر یہ رد عمل کیونکر ہوتا ہے اس مسئلہ کا ہنوز غیر فیصلہ رہنا لازمی ہے۔ میرے مشاک کے لئے تو صرف اس قدر ثابت ہو جانا کافی ہے کہ اس کا وجود بے فائدہ نہ ہو۔ اور یہ معاملہ اس قدر سادہ نہیں جتنا کہ دماغ کے خود حرکتی مدعی ہیں۔

شعور کی طبعی تاریخ کے تمام واقعات اس نظریہ کے موئید ہیں۔ مثلاً شعور صرف اس وقت شدید ہوتا ہے جب عصبی اعمال سست ہوتے ہیں۔ سرخ خود کار اور عادی فعل میں یہ کم سے کم ہوتا ہے۔ اگر شعور میں وہ عملی فعل ہے جس کو کہ ہم نے فرض کیا ہے، تو اس سے زیادہ موزوں کوئی شے نہیں ہو سکتی۔ اور اگر نہیں ہے، تو اس سے زیادہ بے معنی

دلفوشے کوئی نہیں ہو سکتی۔ عاداتی افعال یقینی ہوتے ہیں۔ اور چونکہ ان کے اپنی غایت سے دور جا پڑنے کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا، اس لیے ان کو کسی خارجی امداد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جو فعل تامل و تردد کے ساتھ واقع ہوتا ہے، اس میں آخری عصبی اخراج کے بہت سے اسکان ہوتے ہیں۔ امکان کے عصبی قطعہ کے نہفنتہ ہیجان سے جو احساس پیدا ہوتا ہے، وہ اپنی اچھی یا بری کیفیت سے اس امر کا تعین کرتا ہے کہ ہیجان بیکار ہو گا یا پایہ تکمیل کو پہنچے گا۔ جس حالت میں تذبذب بہت زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ بہت بلندی سے کودتے وقت کو شعور نہایت ہی تکلیف طویر پر شدید ہو جاتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے احساس کو عصبی اخراج کے سلسلہ کی آڑی تراش سے تشبیہ دی جاسکتی ہے، یعنی جو کڑیاں موجود ہیں ان کا پتہ چلاتا ہے، اور تازہ غایتیں جو اس کے سامنے آتی ہیں ان میں ایسی غایت کو ٹھوٹتا ہے جو صورت حال کے لیے موزوں ہو پڑے۔

دفاعی مقامی فعل کے مظاہر جن کا ہم نے دوسرے باب میں مطالعہ کیا تھا شہادت کا دوسرا جزو معلوم ہوتے ہیں۔ ایک کارآمد مشین ایک طرح پر لازمی طور سے عمل کرتی ہے۔ ہمارے شعور اس کو صحیح طریقہ کہتا ہے۔ ایک ڈالو نکال دیا، ایک پیسے کو اس کے گیر سے علیحدہ کر دیا، ایک دھرے کو موڑ دو تو یہ وہ مشین باقی نہ رہے گی اور یہ اسی طرح سے لازمی طور پر دوسرے طریق پر عمل کرے گی، جس کو ہم غلط طریقہ کہتے ہیں۔ مگر خود نشین ٹھیک اور غلط کا کوئی علم نہیں رکھتی۔ مادہ کے سامنے نصب العین نہیں ہوتے جن کو یہ پورا کرے۔ ایک انجن اپنی گاڑیوں کو ٹوٹے ہوئے پیل میں سے بھی اسی طرح خوشی سے لیجا کرے گا جس طرح سے کہ کسی اور مقصود کی طرف پڑے۔

ایسا دماغ جس کا کوئی حصہ نکال دیا گیا ہو، دراصل ایک نئی مشین ہوتا ہے، اور یہ عمل جراحی کے ابتدائی ایام میں بالکل غیر معمولی طور پر عمل کرتا ہے۔ مگر اس کے افعال روز بروز معمولی ہوتے جلتے ہیں یہاں تک کہ

ہمت ہی مشاق آدمی اس امر کی شناخت کر سکتا ہے کہ اس میں کوئی کمی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے معمول کے مطابق ہو جانے کا کچھ تو سبب وہ رکاوٹیں ہوتی ہیں جو دور ہو جاتی ہیں۔ لیکن اگر دماغ کے باقی حصوں کا شعور فعلی غلطی کی گرفت ہی کے لئے نہیں بلکہ اگر یہ خطائے غلطی سے تو قرار واقعی زور لگا کر اس کو روکنے کے لئے اور اگر فرو گذاشت ہے تو اس پر عمل کرانے کے لئے موجود ہو تو اس سے زیادہ قریب قیاس کوئی بات معلوم نہیں ہوتی، کہ باقی ماندہ حصے اس طرح سے مدد پانے کے بعد اصول عادت کی بنا پر عمل کے قدیم غایتی طریقوں کی طرف ٹوٹ جائیں جس سے کہ ان کو پہلے ناکارہ کیا گیا تھا۔ اس کے برعکس اس سے زیادہ غیر فطری کوئی بات نہیں ہو سکتی کہ یہ اس حصہ کے فرائض اپنے ذمہ لیں جو ضائع ہو گیا ہے بغیر اس کے کہ وہ فرائض ان کو اس پر مجبور کریں۔ بائبل کے اختتام پر ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹیں گے۔

اور کبھی ایسے واقعات ہیں، جن کی اس مفروضے کو وجہ ہو سکتی ہے کہ شعور میں غایتی اثر ہوتا ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ لذات مفید اور آلام مفید تجربات کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں، حیات کے تمام اساسی قوانین اس قانون کی امثلہ ہیں۔ گرمی، جس دم کھانے پینے تیند اور مکان میں کام کی تکلیف آئے زخم سوزش دہر کے اثرات اسی قدر ناگوار ہوتے ہیں، جس قدر بھوک میں معذہ کا بھرنے کا حکم کے بعد آرام کرنا اور نوافل کے بعد ورزش کرنا، اچھی جلد سالم بڑیاں بروقت اور بر حالت میں خوشگوار ہوتی ہیں۔ سٹراسپینسہ اور دیگر اباب فکر یہ کہتے ہیں کہ یہ طبیعتیں کسی مقررہ ہمنوائی کی بنا پر نہیں ہیں، بلکہ محض فطری انتخاب کے عمل کی بنا پر ہیں جو شبہ کسی ایسی نسل کو، جسے ہمیشہ مضر تجربات ہی خوشنوار معلوم ہوں آخر کار یقیناً فنا کر دالے! ایسا جانور جسے دم کھانے ہی میں لطف آئے تو وہ اپنا سر پانی میں ڈبو لے گا اور صرف چار یا پانچ سنٹ کی زبردگی سے لطف اندوز ہو گا۔ لیکن اگر لذات و آلام میں اثر نہ ہو تو اس کی رہا کسی اولیائی

عقل ہمنوائی کے جس کا کہ میکائیلی نظریہ کے حامی پتہ چلائیں گے کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ مضرتین افعال بھی جیسے کہ جلتا ہے انتہائی مسرت کے باعث نہ ہوں اور حد سے زیادہ ضروری افعال، جیسے کہ سانس لینا ہے حد سے زیادہ الم کا باعث نہوں۔ اس میں شک نہیں کہ اس قانون کے مستثنیات بہت ہیں۔ مگر ان کا تعلق ان تجربات سے ہے جو یا تو اہم نہیں ہیں یا عام نہیں ہیں۔ مثلاً شرابخوری اگرچہ مضربے مگر اکثر خوشگوار معلوم ہوتی ہے ایک بہت ہی شاذ تجربہ ہے۔ لیکن جیسا کہ فک جو بہتر عالم عضویات ہے، کہتا ہے، اگر تمام دریا اور چشمے پانی کے بجائے ایلکٹریل کے ہو جائیں تو یا تو تمام آدمی اس سے نفرت کرنے لگیں، یا ہمارے اعصاب ایسے بن جائیں، کہ اس کے پینے سے صر زہو۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے احساسات کی تقسیم کے ذیل میں صرف ایک ہی بڑی کوشش ہوئی ہے، اور وہ سٹرگرائنٹ ایلن کی ہے جو انھوں نے اپنی مختصر مگر مفید کتاب عضویاتی جالیات میں کی ہے۔ ان کا استدلال محض لذات و آلام کے اس غایتی اثر پر مبنی ہے جس کا دورخی کے حامی سختی کے ساتھ انکار کرتے ہیں تو

پس ہر اعتبار سے قرآنی شہادت اس نظریہ کے خلاف قوی ہے۔ دماغی غل اور شعوری عمل کی ادبیاتی تحلیل یہ ظاہر کرتی ہے کہ اگر شعور موثر ہو، تو یہ اپنے انتخابی عمل کو مادی عمل کے عدم تعین کی کمی پورا کر دے گا۔ دوسری طرف تقسیم شعور کے غیبی ادلی مطالعہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ ہمیں ایک ایسے عضو کے ہونے کی توقع ہونی چاہیے تھی، جو ایک ایسے نظم عصبی کی رہبری کیلئے ہونا ضروری تھا جو حد سے زیادہ پیچیدہ ہو گیا ہے۔ ان تمام باتوں کے بعد یہ نتیجہ بالکل حق بجانب معلوم ہوتا ہے کہ یہ مفید ہے۔ لیکن اگر یہ مفید ہے تو اس کو غایتی اثر کی بنا پر مفید ہونا چاہیے، اور میکائیلی نظریہ کا عام عقل کے نظریہ کے سامنے ہمتیار ڈال دینا لازمی

ہے۔ کم از کم میں تو درجب تک وہ مابعد الطبیعیاتی تعمیرات نہ ہو لیں
جو ابھی تک کامیابی کے ساتھ نہیں ہوئی ہیں، اس کل کتاب میں عام
غفلت کی زبان بے تکلف استعمال کروں گا۔

باب ۶

(۵)

نظریہ مادہ فنی

متعلم جس نے گذشتہ باب میں خود کو مابعد الطبیعیاتی دلدل میں گرفتار پایا تھا، اس میں اور بھی پریشان ہو گا۔ کیونکہ یہ باب خالصتہ مابعد الطبیعیاتی ہے۔ مابعد الطبیعیات اس کے سوائے اور کچھ نہیں کہ اس میں واضح طور پر سوچنے کی، غیر معمولی طور پر سخت کوشش کی جاتی ہے۔ نفسیات کے اساسی تعلقات عملی طور پر ہمارے لیے بالکل واضح ہیں مگر نظری اعتبار سے یہ بہت گڑبڑ ہیں۔ اور انسان اس میں بہم ترین مسلمات قائم کرتا چلا جاتا ہے اور اس کو اس امر کا کہ ان کے اندر کس قدر دشواریاں ہیں اس وقت تک احساس نہیں ہوتا جب تک کہ حریف ان سے انکار نہیں کرتا۔ جب یہ مسلمات ایک مرتبہ قائم کر لیے جاتے ہیں (جس طرح سے کہ یہ ہمارے فطری واقعات کے بیانات و تشریحات میں قائم ہو جاتے ہیں) تو بعد میں ان سے کچھ جھڑنا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے اور پھر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ موضوع کی اساسی خصوصیات نہیں ہیں۔ اس مصیبت سے بچنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کو پہلے جانچا جائے

اور ان کے قایم کرنے سے قبل ان کے اچھی طرح سے سمجھ لینے کی کوشش کی جائے۔ جن مسلمات کا میں ذکر کر رہا ہوں ان میں سے سب سے سہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ ہماری ذہنی حالتیں مرکب ہوتی ہیں، اور یہ چھوٹی حالتوں سے ملکر بنتی ہیں۔ اس مفروضہ کے اندر خارجی فوائد ہیں جس کی بنا پر یہ عقل کے لئے بہت ہی زبردست کشش رکھتا ہے۔ بائیں ہمہ یہ داخلی طور قطعاً ناقابل فہم ہے۔ اس کے ناقابل فہم ہونے سے نفسیات کے آدھے مصنف بے خبر معلوم ہوتے ہیں۔ چونکہ ہمارا مقصد یہ ہے کہ اگر ممکن ہو تو سمجھ لیں، اس لئے میں اس امر کی کوئی معذرت نہیں کرتا کہ میں نے اس تصور کو قبل اس کے کہ اپنے کام کی نشتر بجی حصہ کی طرف متوجہ ہوں، بہت وضاحت سے بیان کرنے کے لئے انتخاب کیا ہے۔ مادہ ذہنی کے نظریہ کو اگر سستے زیادہ انتہائی صورت میں بیان کیا جائے، تو یہ اس کے مساوی ہو گا کہ ہماری ذہنی حالتیں مرکب ہوتی ہیں۔

ارتقائی نفسیات ارتقا کے عام نظریہ میں جمادات پہلے آتی ہیں، ذہنی مواد کی اس کے بعد حیوانی اور نباتی زندگی کی ادنیٰ ترین صورتیں طالب ہے ہیں پھر وہ صورتیں جن میں ذہانت ہوتی ہے، اور پھر وہ شکلیں ہیں جو ہماری طرح سے نہایت ہی اعلیٰ قسم کی ذہانت رکھتی ہیں۔ جب تک ہم صرف خارجی واقعات کا لحاظ رکھتے ہیں، تو حیاتیات کے سچے سچے ترین واقعات میں بھی ہمارا کام بہ حیثیت ارتقائی کے نسبتاً آسان ہوتا ہے۔ اس تمام دوران میں ہم مادے، اس کے جمع ہونے اور متفرق ہونے سے بحث کرتے ہیں، اور اگرچہ ہم اپنی بحث کو مشروط رکھنے پر مجبور ہیں، مگر یہ بات اس کو مسلسل ہونے سے باز نہیں رکھ سکتی۔ جس نقطہ کو ہمیں بہ حیثیت ارتقائی کے مضبوط پکڑے رہنا چاہیے، وہ یہ ہوتا ہے کہ زندگی کی حقیقی نئی اشکال عالم وجود میں آتی ہیں درحقیقت اصلی اور غیر متغیر مواد کی

نئی تقسیم کے نتائج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں۔ ہمیشہ یکساں رہنے والے ذروں نے جو بے ترتیبی کے ساتھ منتشر ہو کر سحابہ بنجاتے تھے، عارضی طور پر بستہ ہو کر ایک خاص صورت اختیار کر رہے تھے جو ہمارا دماغ ہے اس کہانی میں کوئی ایسی نوعیت یا جزو موجود نہیں جو شروع میں تو نہ تھا اور بعد میں داخل کر دیا گیا ہو گا

مگر شعور کے عالم وجود میں آنے سے بالکل ایک نئی شے داخل ہو جاتی ہے ایسی شے جس کی ان ذرات میں قابلیت بیان نہ کی گئی تھی، جو دراصل پریشان تھے گا

ارتقا کے دشمن عالم کے سہمات کے اس ناقابل انکال و انقطاع سلسلہ پر نہایت سرعت کے ساتھ جمعیتے ہیں۔ اور ان میں سے اکثر نے ارتقائی توجہات کی اس نقطہ پر ناکامی کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ عام طور پر کمزور اور غمچسپی ہیں۔ ہر شخص اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ احساس نامدی حرکت سے بالکل علیحدہ ہے۔ ایک حرکت احساس بن جاتی ہے کوئی جلد جو ہمارے ہونٹوں سے نکل سکتا ہے اس سے زیادہ معنی سے سہرا نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے مبہم ترین ارتقائی بھی جب عمدہ نامدی اور ذہنی واقعات کا موازنہ کرتے ہیں، تو داخلی اور خارجی عالم کے فرق پر اسی شد و مد کے ساتھ زور دیتے ہیں حطج سے اور سب لوگ کرتے ہیں گا

مسٹر اسپنسر کہتے ہیں کیا کمزورات کی حرکات عصبی دھکے یہاں ان کے ذہنی دھکے مراد ہے ان کے پہلو پہلو پیش کی جاسکتی ہیں اور ان دونوں کو ایک سمجھا جاسکتا ہے۔ کمزوری ہی کوشش کریں مگر ہم کو ان کے باہم ملانے میں کامیابی نہیں ہوتی۔ جب ہم ایک کو دوسرے پر رکھ کر دیکھتے ہیں تو یہ بات اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے کہ احساس کی ایک اکائی کو حرکت کی اکائی سے کوئی مناسبت نہیں ہے گا اور پھر کہتے ہیں۔

”فرض کرو کہ یہ بات بالکل واضح ہو گئی ہے کہ شعور کا ایک حصہ اور اکثراتی حرکت ایک ہی شے کے موضوعی اور معروضی رخ ہیں۔ مگر پھر بھی ہم دونوں کو اس طرح سے متحد نہیں کر سکتے کہ اس حقیقت کا ثقل کر سکیں جس کے یہ دونوں دو رخ ہیں“۔

یہ الفاظ دیگر ہم ان میں کوئی مشترک خصوصیت نہیں پاتے اسی طرح سے منڈل اپنے اس خوش نصیب پیراگراف میں لکھتا ہے جس کا اس قدر اقتباس کیا گیا ہے کہ اب وہ ہر شخص کو از یاد ہو گا کہ ”دماغ کی طبیعیات سے اس کے مطابق شعوری واقعات تاکہ جو راستہ ہے اس کا تخیل نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ ایک خاص قسم کا خیال اور ایک قسم کا اکثراتی فعل دماغ میں ایک ساتھ ہوتا ہے، مگر ہمارے پاس کوئی ایسا ذہنی عضو نہیں اور نہ اسے عضو کے بظاہر مباوی ہیں، جس سے کہ ہم استدلال کے ذریعہ ایک سے دوسرے تک گذر جائیں“۔

”یا اس دوسری عبارت میں
”ہم نظام عصبی کے نشوونما کا پتہ چلا سکتے ہیں اس کو حس و فکر کے متوازی مظاہر کا متلازم قرار دے سکتے ہیں۔ ہم قطعی یقین کے ساتھ دیکھتے ہیں کہ یہ برابر چلتے ہیں لیکن جس وقت ہم ان کے تعلق کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم خلا میں ہوا کی کوشش کرتے ہیں ان دو قسم کے واقعات میں کسی طرح امتزاج ممکن نہیں ہے انسان کے ذہن میں کوئی ایسی حرکت نہیں ہے جو اس کو بغیر منطقی شقاق کے ایک طرف سے دوسری طرف لیجاتے ہو“۔

جب ان پر ارتقائی وحی کا نزول ہوتا ہے تو اس وقت یہی مصنف اس خلیج پر جس کے ناقابل گزرا ہونیکا یہ سب سے زیادہ اعلان کر رہے تھے نہایت اسانی کے ساتھ پھیلا نکالتے ہیں اور اس طرح سے گفتگو کرتے ہیں کہ گویا ذہن جسم سے حلقہ وار پیدا ہوا ہے۔ مشر ہیمنس اپنے ذہنی ارتقار کے تصور کا خیال کر کے یہ کہتے ہیں کہ اس طرح سے افزونی کا پتہ چلا دیا۔

ہم اپنے آپ کو بغیر کے ہوئے جسمانی زندگی کے مظاہر سے ذہنی زندگی کے مظاہر تک گزر جاتا ہوئے پاتے ہیں۔ اور سٹرٹنڈل اسی بلغاسٹ کی تقریر میں جس سے کہ ابھی ہم نے سمجھ اقتباس کیا تھا، اپنا ایک اور مشہور ٹکڑا بیان فرماتے ہیں:

”ہر قسم کی لیب چوپ کو چھوڑ کر میں جس اعتراف کو آپ کے سامنے کرنا ضروری سمجھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ میں اختیاری شہادت کی دوہرین سے اپنی نظر کو طویل کرتا ہوں، اور دیکھتا ہوں کہ وہ مادہ جس پر کہ ہم اپنی جہالت سے پردے ڈالتے آئے ہیں باوجودیکہ اسکے خالق کے احترام کے ہم مدعی ہیں، زندگی کی ہر قسم اور کیفیت کی اسید وقت ہے۔“

زندگی میں ذہنی زندگی بھی شامل ہے:

تسلل اس قدر قوی سلسلہ ہے۔ اب اس کتاب میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی جائیگی کہ بحیثیت مجموعی ذہنی سلمات کا احترام کرنا چاہیئے۔ تسلسل کے مطالبہ نے علوم کے بڑے حصوں میں یہ ثابت کیا ہے کہ اس کے اندر الہامی قوت موجود ہے۔ لہذا خود ہم کو خلوص کے ساتھ طلوع شعور کا انقل کرنے کی ہر ممکن کوشش کرنی چاہیئے تاکہ یہ کائنات میں ایسی نئی شے کے بیوت آنے کے مساوی ہو جو اس کے

پہلے موجود نہ تھی:

محض یہ کہ دنیا کہ شعور جنسی حالت میں ہے ہمارے منشا کو پورا نہیں کر سکتا اس میں شک نہیں کہ اسی لفظ سے اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ یہ منور بالکل پیدا نہیں ہوا ہے اور اس طرح یہ گویا کہ وجود عدم کے مابین ایک طرح کا واسطہ ہے۔ مگر یہ محض لفظی بات ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر کسی نئی شے کا قدیم درمیان میں آگے کا تو عدم تسلسل کا ہونا لازمی ہے عدم تسلسل کی مقدار ایک نہیں رہتی۔ ہر شے میں ایسے کی رنگا رنگی ہے جس کے حرامی ہونے کی اس طرح سے معذرت نہ کر سکتی تھی کہ ”یہ تو ذرا سا ہے۔“ اور شعور کتنا ہی کم

کیوں نہ ہو ایسے فلسفہ کے اندر جس میں کہ اس کے بغیر آغاز کیا گیا ہو، اس کا داخل کر دینا ناجائز ولادت کے مساوی ہو گا جو اس کے بعد اس امر کا بھی مدعی ہو کہ یہ تمام واقعات کی مسلسل ارتقا سے توجیہ کرتا ہے؟

اگر ارتقا کو عمدگی سے کام کرنا ہے، تو شعور کا اشیا کے آغازی میں ہونا لازمی ہے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ارتقائی فلاسفہ جن کی نظر زیادہ صاف ہے، اس کو پہلے سے مانتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ کما یہ کا ہر ذرہ اپنے ساتھ ایک شعور، ایک قدیم جوہر البتہ رکھتا ہو گا۔ جس طرح سے کہ مادی ذرات کے جمع ہو جانے سے اجسام و دماغ بن جاتے ہیں، اسی طرح پر ذہنی جوہروں کے اسی قسم کے اجتماع سے وہ شعور عالم وجود میں آتے ہیں، جو ہم اپنے اندر دیکھتے اور اپنے ہم جنس حیوانوں میں فرض کرتے ہیں۔ کامل فلسفہ ارتقا کے لیے کچھ اس قسم کی ذراتی مادیت کا ہونا لازمی ہے۔ اس کے مطابق لاتعداد مدارج شعور کا ہونا لازمی ہے تاکہ غیر معمولی ذہنی مادہ کے اجتماع و پیچیدگی کا لحاظ رہے۔ لہذا نفسیاتی ارتقائیت کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ بالواسطہ شہادت سے ان مدارج شعور کو ثابت کرے، کیونکہ ان کا براہ راست وجدان ممکن نہیں ہے؟

اس امر کے بعض اس فریضہ کا ایک جزو بعض ایسے فلاسفہ انجام دے چکے ثبوت کہ ذہنی مادہ ہیں، جو ارتقا سے کوئی دھسپی نہ رکھتے تھے، مگر کا وجود ہے انھوں نے مستقل وجوہ کی بنا پر خود کو تحت اشوری ذہنی زندگی کی بڑی مقدماتی یقین دلا دیا ہے۔

اس عام رائے اور اس کے وجوہ پر تو تنقید تھوڑی دیر کے لیے متوی کی جاتی ہے۔ فی الحال تو ہم محض ان دلائل سے بحث کرتے ہیں جن سے یہ فرض کیا گیا ہے کہ ذہنی مادی کے اجزا کا بین حسی حسابات میں اجتماع ثابت ہوتا ہے۔ یہ بالکل واضح ہیں اور ان کا واضح جواب

دیا جاسکتا ہے تو

ایک جرمین عالم عضویات اسے فلک نے ۶۲۷۴ م میں چھانٹ کر
مجھے علم ہے ان کو سب سے پہلے استعمال کیا تھا۔ انہوں نے احساسات حرارت
دلس کے امتیاز کے متعلق اس طرح اختبارات کیئے کہ جلد کو ایک دبیر
کاغذ کے ٹکڑے سے ڈھانپ دیا۔ اس کاغذ کے اندر بہت چھوٹا سا
سوراخ رکھا، جس نے جلد کے بہت ہی چھوٹے سے ٹکڑے کو متاثر کیا۔
ان کا تجربہ ہے کہ ان حالات میں مریض اکثر غلطی کرتا ہے۔ اور یہ نتیجہ نکالا کہ
اس کی وجہ یہ ہوگی کہ متاثرہ عصبی سرور سے حوصل کی جو تعداد ہوتی ہے
وہ اس قدر کم ہوتی ہے کہ کسی قسم کا مذکورہ احساس نہیں بن سکتا۔
انہوں نے اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اجتماع کی
مختلف قسم کے جماع سے ایک صورت میں گرمی کا اور دوسری صورت
میں لیس کا کیونکر احساس ہوتا ہے؟

وہ کہتے ہیں کہ "احساس حرارت اس وقت پیدا ہوتا ہے جب
احساس کی اکائیاں اس طرح برابر واقع ہوتی ہیں کہ دو عنصروں یعنی
توب کے مابین مکانا کوئی عنصر حامل نہ ہو جس کی شدت ادب کے مابین ہو
جب یہ شرط پوری نہیں ہوتی تو ایک طرح کا احساس مس ہوتا ہے۔
تاہم دونوں قسم کے احساس ایک ہی اکائی کے بنے ہوئے ہیں،
مگر ظاہر ہے کہ اگر اس تدریج شدت کو پہنچا دے، بلکہ دماغی واقعہ
کر کے بیان کیا جاتا، تو زیادہ وضاحت ہوتی۔ اگر دماغ کا ایک قطعہ پہلے
اس طرح پہنچ کیا جاتا، جس طرح پروفیسر فلک کہتے ہیں، اور پھر دوسری
طرح پر پہنچ کیا جاتا، تو اگر ہم اس کی مخالفت میں کچھ کہہ سکتے تو یہ ہوتا
کہ ایک صورت میں تو احساس حرارت ہوتا، اور دوسری صورت میں
احساس الہم ہوتا۔ مگر حرارت اور الہم نفسیاتی اکائیوں کے بنے ہوئے
نہ ہوتے۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک براہ راست کامل دماغی عمل کا نتیجہ
ہوتا۔ جب تک کہ دوسری توجیہ کا دروازہ کھلا ہوا ہے یہ نہیں کہا جاسکتا

کہ تک نے نفسی اجتماع ثابت کر دیا
اس کے بعد اسپنسر اور بن نے ایک دوسرے سے علحدہ
اس راہ فکر میں طبع آزمائی کی ہے۔ سٹر اسپنسر کا استدلال اس قابل ہے
کہ اس کو بالتفصیل نقل کیا جائے تو

فد اگرچہ انفرادی طور پر وہ حسیں اور جذبے حقیقی ہوں یا تصوری
جن سے شعور ربنا ہوتا ہے، سادہ یک جنس ناقابل تحلیل و
نا قابل دریافت معلوم ہوتے ہیں، مگر درحقیقت یہ ایسے نہیں ہیں۔ کم از کم
ایک قسم کا احساس تو ایسا ہے، جو معمولی تجربہ میں ناقابل تحلیل عنصر معلوم
ہوتا ہے اور قابل تحلیل ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس کو اس کے اجزائے مقومہ
میں تحلیل کرنے کے بعد انسان یہ شبہ کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ دوسرے
احساسات جو بظاہر ایسے معلوم ہوتے ہیں، کہ ان کی تحلیل نہیں ہو سکتی
در اصل مرکب ہوں اور ان کے بھی اسی طرح سے اجزائے ترکیبی ہوں
جس طرح سے کہ ہم نے ایک مثال میں معلوم کر لیا ہے تو

”اس بظاہر سادہ احساس کو ہم موسیقی کی آواز کہتے ہیں
جو واضح طور پر سادہ تر احساسات میں تحلیل کیا جاسکتا ہے بشعور اختیاراً
سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ جب اس طرح سے مختصراً پایا جاتا ہے، کہ سادہ
تھکیاں سولہ فی سیکنڈ سے زیادہ نہیں ہوتیں، ہر ایک کی علحدہ علحدہ
آواز آتی ہے۔ لیکن جب سرعت اس سے زیادہ ہوتی ہے تو شور
شعور کی علحدہ حالتوں میں شناخت نہیں ہوتے، اور ان کے بجائے شور
میں ایک مسلسل حالت پیدا ہوتی ہے، جس کو لو کہتے ہیں۔ جب ان کی
سرعت اور بڑھانی جاتی تو ذرا کی کیفیت میں تغیر ہوتا ہے، جس کو بلندی
امتداد کہتے ہیں جوں جوں تھکیوں کی سرعت بڑھتی رہتی ہے، امتداد کی
بلندی بڑھتی رہتی ہے یہاں تک کہ یہ اس قدر تیز ہو جاتی ہے، کہ پھر اس
کا ذائقہ کے طور پر احساس نہیں ہوتا۔ اس طرح پر ایک ہی قسم کے احساس
کی اکائیوں سے ان میں باہم کم و بیش وقفہ کی بنا پر بہت سے احساسات

پیدا ہوتے ہیں جن کی کیفیت میں باہم امتیاز کیا جاسکتا ہے؛
 ”یہی نہیں۔ پروفیسر ہیلیم ہورٹ کی تحقیقات سے یہ ثابت ہوا ہے
 کہ جسمی سرعت واقع ہونے والے شوروں کے سلسلہ کے ساتھ دوسرا سلسلہ
 پیدا کیا جاتا ہے، جس میں شور زیادہ سریع تو ہوں مگر اتنے لمبہ نہ ہوں
 تو کیفیت میں ایک تغیر ہوتا ہے جس کو تغیر کیفیت کہتے ہیں۔ مختلف آلات
 موسیقی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو نوائیں امتداد و قوت میں یکساں ہوتی
 ہیں، ان میں کڑھکی و شیرینی سے امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ ان کی تمام مخصوص
 کیفیات کے متعلق یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ متواتر ہونے والے
 شوروں کے ایک یا دو یا تین یا زائد ثانوی سلسلوں سے پیدا ہوتے
 ہیں، جن کے ساتھ ایک اصلی سلسلہ ہوتا ہے۔ اس احساس کے وہ فرق
 جو اختلافات امتداد کے نام سے مشہور ایک سلسلے کے متواتر شوروں
 کے امین انضمام کے فرق کی بنا پر ہوتے ہیں، اور احساس کے وہ فرق جو
 اختلافات کیفیت کے نام سے مشہور ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس
 سلسلہ کے ساتھ اور سلسلے ایسے ہوتے ہیں جن کے مدارج انضمام میں
 فرق ہوتا ہے۔ اس طرح شور کی ایسی لائنیں مختلف الکلیف اقسام میں
 جو انفرادی طور پر سادہ معلوم ہوتی ہیں، مگر وہ ہزار ہا طریق پر مرکب ہوتی
 ہیں؛

”کیا ہم اسی پر بس کر سکتے ہیں۔ اگر وہ مختلف حسیں جن کو اصوات
 کہا جاتا ہے، اس طرح ایک مشترک اکائی سے بنی ہیں تو کیا یہ نتیجہ نہیں
 نکالا جاسکتا کہ وہ مختلف حسیں بھی جو ذائقے کہلاتی ہیں اور وہ مختلف
 حسیں جو بوئیں کہلاتی ہیں، اور وہ مختلف حسیں جو الوان کہلاتی ہیں اسی
 طرح ایک ہی اکائی سے نہیں بنی ہیں۔ یہی نہیں کیا ہم اس کو بہت ہی
 زیادہ ممکن نہ سمجھیں کہ جس کی ان بعد مختلف اقسام میں ایک مشترک
 وحدت ہے۔ اگر ہر ایک قسم کے احساسات میں جو فرق ہیں، وہ ایک
 ایسی وحدت کے شور میں مجتمع ہونے کے فرق پر مبنی ہو سکتے ہیں، جو ان

سب میں مشترک ہے تو یہی ان بڑے فروق کا بھی حال ہو سکتا ہے جو مختلف قسم کی حسوں میں ہیں۔ ممکن ہے کہ شعور کا ایک اصلی عنصر ہو اور لاتعداد شعور خود اس کے مرکبوں کے ساتھ ترکیب پانے سے پیدا ہوتے ہوں اور اس طرح یہ بلند سے بلند تر ہوتا جاتا ہو۔ اور اس سے نئے تنوع و پیچیدگی میں زیادتی ہوتی جاتی ہو۔

”کیا ہمارے پاس اس اصلی عنصر تک پہنچنے کے لئے کچھ پتہ یا نشان ہے۔ میرے خیال میں تو ہے۔ وہ سادہ ذہنی ارتسام جو موسیقی کی نوکیلی ترکیب میں وحدت ثابت ہوا ہے دوسرے سادہ ذہنی ارتساما سے ربط رکھتا ہے، جن کی ابتدا دوسری طرح سے ہوتی ہے کسی ایسے شعور کا ذہنی اثر، جس کے اندر محسوس مدت نہ ہو، عصبی دھکے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس قسم کے عصبی دھکے کو آوازوں ہی سے مخصوص کرتے ہیں، مگر یہ اور قسم کے دھکوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہوتا۔ جسم کو اگر برقی اثر متاثر کیا جائے تو اس سے بھی ایسا ہی احساس ہوتا ہے، جو ایک اجاگ آواز سے ہوتا ہے۔ آنکھوں کے ذریعہ سے اگر کوئی شدید اور غیر متوقع ارتسام ہوتا ہے (جیسا کہ بجلی کے کوند جانے سے) تو اس سے بھی اسی قسم کا دھکا لگتا ہے۔ اور اگرچہ یہ احساس بجلی کے دھکے کے مشابہ ہے اپنے محل کے لئے ایک بڑا جسم رکھتا ہے اور اس بنا پر اس کو داخلی نہیں بلکہ خارجی اختلاف کا متنازع خیال کرتے ہیں جو ایک شے کے سادہ نظر کے سامنے انتہائی شدت کے ساتھ گذرنا سے ہوتا ہے۔ تو میرے خیال میں اس امر کا پتہ چل سکتا ہے، کہ داخلی اختلاف کے ساتھ جو احساس ہوتا ہے، وہ بھی تقریباً اسی شکل میں تخلیل کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح سے جو شعور پیدا ہوتا ہے اس کا یہ اعتبار کیفیت شعور کی اس حالت سے مقابلہ کر سکتے ہیں، جو اچانک کسی ضرب کے لگ جانے کے شروع میں ہوتی ہے۔ اچانک ضرب کے صدمہ سے شعور کی جو حالت ہوتی ہے اس کو عصبی دھکے کی ابتدائی مخصوص شکل

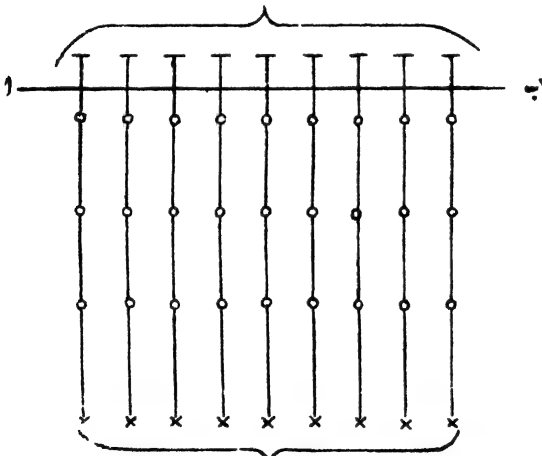
قرار دے سکتے ہیں۔ یہ واقعہ کہ مختلف مہیوں سے اور مختلف سلاسل اعصاب کے ذریعہ و اچانک اور مختصر المدت اختلافات پیدا ہوتے ہیں، ان کی کیفیت میں شکل سے اختیار کیا جاسکتا ہے اس وقت عجیب و غریب نہ معلوم ہوگا، جب ہم اس بات کو یاد کریں گے، کہ احساس کے اختیار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ محسوس مدت تک ہونا چاہئے۔ اور جب مدت کو حد سے زیادہ مختصر کر دیا جاتا ہے تو اس کے علاوہ اور کسی بات کا علم نہیں ہوتا کہ کوئی، ذہنی تغیر شروع ہوا تھا اور ختم ہو گیا۔ سرخی کی جس نوا کی آہستگی یا تیزی کے محسوس کرنے کے واسطے یا کسی شے کی شیرینی کے پھیلنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حالت طویل ہو اگر یہ اتنی دیر تک نہیں رہتی کہ اس پر غور ہو سکے، تو اس کو کسی قسم سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ ایک آئی تغیر بخاتی ہے، جو ان تغیرات کی طرح کا ہوتا ہے جو اور طرح پر پیدا ہوتے ہیں۔

پس یہ ممکن ہے کہ کوئی ایسی ہی شے جیسی کہ عصبی دھکا یا صدمہ ہوتا ہے، شعور کی آخری اکائی ہو اور ہمارے احساسات کے تمام فرق اکائی کے مختلف اجتماعات کا نتیجہ ہوں۔ میں ایسی ہی کہتا ہوں کیونکہ مختلف قسم کے عصبی دھکوں میں محسوس فرق ہوتے ہیں۔ اور ابتدائی عصبی دھکا غالباً ان سب سے مختلف ہوتا ہے۔ اور میں اس وجہ سے بھی ایسی ہی شے کہتا ہوں کہ کو ان کو ماییت میں یکساں خیال کر سکتے ہیں، مگر کم کو شدت کے اعتبار سے ان کو ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف فرض کرنا لازمی ہے۔ جن عصبی دھکوں کو واقعاً ایسا ہی تسلیم کیا جاتا ہے، وہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کا شدید ہونا لازمی بھی ہے۔ تب ہی لا قعدہ وضع احساسات کے جم غفیر میں ان کا ادراک ہوتا ہے، جس میں کہ یہ اچانک خلل انداز ہوتے ہیں۔ مگر وہ عصبی دھکے جو بہت کے ساتھ متواتر ہوتے ہیں، اور جن پر کہ مختلف قسم کے احساسات مشتمل ہیں، ان کو ہمیں بہت ہی مدغم یا بہت ہی خفیف شدت والا فرض کرنا پڑیگا۔ اگر چہ اسی مختلف حسیں

اور جذبے سرعت کے ساتھ وقوع میں آنے والے دھکوں پر
مشتعل ہوتے جن کو کہ معمولاً دھکا کہا جاتا ہے تو وہ ناقابل برداشت
ہوتے، بلکہ زندگی ہی فوراً ختم ہو جاتی۔ ہمیں ان کو ذہنی تغیرات کی خفیف
تدریجی ضربات خیال کرنا چاہیے جن کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو ذہنی تغیر کی
اس شدید ضرب کے اندر ہوتی ہے جس کو عصبی دھکا کہا جاتا ہے۔

یہ ثبوت ناکافی پہلی بار پڑھتے وقت سٹر اسپنسر کا یہ استدلال کشا ہی
ہے۔ فونٹی کیوں نہ معلوم ہو، مگر یہ بات بھی قابل ذکر ہے۔

کہ یہ نہایت ہی کمزور ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب
ہم موسیقی کے سر اور اس کے خارجی سبب کے تعلق کا مطالعہ کرتے ہیں، تو
سر ہم کو مسلسل اور سادہ نظر آتا ہے اور اس کا سبب مرکب و غیر مسلسل
معلوم ہوتا ہے اس لئے ضرور ہے کہ ہمیں نہ ہمیں امتزاج قلب ماہیت یا



۱. نکۂ موسیقی کا وقفہ

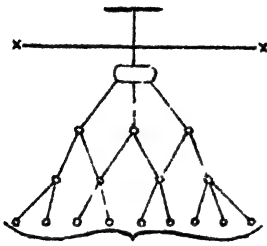
شکل نمبر ۲۵

تحویل ہونی ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ یہ کہاں ہوتی۔ ہے۔ ۹۔ عصبی دینامیں یا ذہنی دینامیں حقیقت

یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی اختیاری ثبوت تو ہے نہیں، جس سے کہ فیصلہ کریں اور اگر ہمیں فیصلہ ہی کرنا ہے تو تمثیل اور اولیائی ظن غالب ہی ہماری ہماری کر سکتے ہیں۔ سٹر اسپنسر یہ فرض کرتے ہیں کہ امتزاج ذہنی دنیا میں چونا چاہئے۔ اور طبعی اعمال، ہوا، کان، عصب سماعت، اس انخلاع ادنیٰ دماغ اور نصف کروں میں سے اس طرح گذر جاتے ہیں کہ ان کی تعدادیں کم ہی واقع نہیں ہوتی شکل نمبر ۲۵ سے یہ بات واضح ہو جائیگی کہ فرض کرو کہ خطا، ب، باب شعور ہے۔ تو اس کے نیچے جو کچھ ہو گا وہ طبعی عمل ہو گا اس سے اوپر کی ہر شے ایک ذہنی واقعہ کے مساوی ہوگی۔ فرض کرو صلیبیں طبعی ضربات ہیں دائرے ان واقعات کے مساوی ہیں جو بند رنج عصبی ظلم یا کے بلند مدارج میں ہوتے ہیں اور افقی نشانات احساس کے واقعات کے بجائے ہیں، اسپنسر کے استدلال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ظلم یا کا ہر نظام اپنے سے اوپر کے نظام کی طرف اتنی ہی تسویقات بھیجتا ہے جتنی کہ اس کو بھیجتی ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر ضربات ۲۰۰۰ فی ثانیہ ہوں تو قشری مرکز ان کو اسی شرح سے خارج کرینگے۔ اور احساس کی ایک اکائی ان ۲۰۰۰ اخراجات کے مساوی ہے۔ تب ہی انضمام ہو سکتا ہے۔ احساس کی ۲۰۰۰ اکائیاں آپس میں مرکب ہو جاتی ہیں اور شعور کی ایک مسلسل حالت پیدا ہو جاتی ہے جو اوپر کے چھوٹے خط سے ظاہر کی گئی ہے۔ مگر اس قسم کی تفسیر طبعی، نیل اور منطقی سہولت فہم دونوں کو قربان کر دیتی ہے۔ پہلے طبعی تمثیل پر غور کرو۔ ایک شاقول کو اپنی جگہ سے ایک عصب سے تھام لیا جاسکتا ہے یہ اپنی جگہ پر لوٹ آئیگا۔ کیا یہ اتنی ہی مرتبہ لوٹیکا جتنی مرتبہ ہم اس پر ضربات رسید کرینگے کیونکہ اگر ہم شاقول پر ضربات کی حد سے زیادہ شدت سے بارش کرینگے تو یہ لوٹے گا نہیں، بلکہ محسوس طور پر کبھی کی حالت میں باقی رہیگا۔ بہ الفاظ دیگر علت کی تعداد میں اضافہ کر دینے سے معلول کی تعداد میں

اضافہ نہیں ہوتا۔ ایک نکل میں پچونک مارو۔ اس میں سے ایک خاص طرح کا سُر بکھلے گا۔ جوں جوں تم ہو کو زیادہ کرتے جاؤ گے ایک خاص حد تک اس سے سُر کی بلندی بڑھے گی۔ مگر کیا لاتنا ہی طور پر ایسا رہیگا۔ نہیں۔ کیونکہ سُر ایک حد تک تو بلند ہو گا، مگر اس کے بعد بجائے بلند ہونے کے یہ بالکل ہی غائب ہو جائیگا، اور اس کی جگہ بلند تر سرگم لے لیگا۔ گیس کو روک دو اس سے ایک جھپٹا سا شعلہ بلند ہو گا اور گیس کا اضافہ کرو شعلہ کی چوڑائی بڑھ جائیگی۔ اور گیس زیادہ کرو شعلہ کی وسعت میں اور اضافہ ہو گا۔ مگر کیا یہ تعلق غیر متناہی طور پر باقی رہیگا ہرگز نہیں کیونکہ ایک لمحہ ایسا آئیگا جب شعلہ بچھڑکنے لگے گا اور اس سے بچھڑکنے کی علامت ظاہر ہوگی۔ مینڈک کے معدی عضلے میں برقی لہر گزارو۔ یہ منقبض ہو جائے گا۔ پھر گزارو پھر منقبض ہو جائیگا۔ مگر دھکوں کے اضافوں سے تم انقباضات کی تعداد میں اضافہ نہیں کر سکتے کیونکہ یہ بالکل رک جاتا ہے اور عضلہ ایک ایسی حالت انقباض اختیار کر لیتا ہے جو بظاہر یکساں رہی ہے۔ یہ آخری واقعہ اس کا حقیقی مماثل ہے جو کچھ کہ عصبی خلا یا اور حسی ریشوں میں ہونا چاہئے۔ یہ یقینی ہے کہ خلا یا ریشوں کی نسبت زیادہ جمود رکھتے ہیں، اور ریشوں کے سرچر انقباضات خلا یا میں نسبتاً سادہ اعمال یا حالتیں پیدا کر سکتے ہیں۔ اعلیٰ خلا یا کی شرح تفرقی ممکن ہے کہ ادنیٰ خلا یا سے بھی سست ہو۔ اور اس طرح وہ پس ہزار ضربات، جو خارجی ہوا میں فرض کی گئی ہیں قشر تک ختم ہو کر چند خلا یا ئی اخراجات فی سیکنڈ رہ جاتے ہوں۔ ذیل کی شکل سے اس مفروضہ کا اسپنسر کے مفروضہ کے ساتھ تقابل معلوم ہو گا۔ شکل نمبر ۲۶ میں ہر قسم کا امتزاج باب شعور سے پہلے ہوتا ہے۔ جوں جوں ہم خلا یا کے قریب پہنچتے جاتے ہیں جن سے کہ احساس نسبتاً براہ راست تعلق رکھتا ہے خلا یا ئی واقعات کا تعدد کم ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ ہم اس صورت حال تک پہنچ جاتے ہیں، جس کو بڑا قطعاً ناقص ظاہر کرتا ہے، جس کو خلا یا ئی

مرکزوں کے نسبت بڑے اور سست تناؤ کے عمل کے مشابہ کہا جاسکتا ہے، اور یہ حیثیت مجموعی جس کے تناؤ سے وہ نوازے موسیقی کا احساس مطابق ہے جو اس خط سے ظاہر ہوتا ہے جو شکل کے سب سے اوپر ہے۔ اسکی مثال ایسی ہے کہ گویا آدمیوں کی ایک جیسی صف ایک دوسرے کے پیچھے ایک بعید نقطہ تک پہنچنے کے لئے روانہ ہو۔ بطور ابتدا اچھی ہو اور ایک دوسرے سے اتنے ہی فاصلہ پر رہیں جتنے پرکہ دراصل تھے۔ مگر کچھ عرصہ کے بعد اس میں دلدل آجائے اور ہر آنندہ دلدل پہلی دلدل سے بدتر ہو کہ آگے چلنے والوں کی راہ میں اس قدر رکاوٹ ہو کہ ختم ہونے سے پہلے پیچھے کے آدمی انھیں پکڑ لیں اور تنزل مقصود پر سب ساتھ پہنچیں۔



ایک نائیر کا دندہ

شکل نمبر ۲۶

نہیں۔ اگر ہر عصبی دھکا اپنے نفسی دھکے کا باعث ہوتا اور نفسی دھکے پھر مرکب ہو جاتے تو یہ بات سمجھ میں نہ آسکتی کہ مرکزی نظام عصبی کے ایک حصے دوسرے سے علیحدہ کر لینے سے شعور کی صحت میں کیوں فرق آجاتا ہے۔ اس کاٹ کو نفسی دنیا سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ ذہنی مادہ کے ذرات کو اس عصبی مادہ کے ادھر ادھر سے تیرنا چاہیے، اور اس پر سے اکٹھا ہو کر اس طرح مرکب ہو جانا چاہیے گویا کچھ کاٹا ہی نہیں گیا ہے۔ مگر میں معلوم ہے کہ وہ ایسا نہیں کرتے۔ اگر ان ایصالی راستوں کو قطع کر دیا جائے

جو انسان کے بائیں سماعتی مرکز سے بھری مرکز سے قشر کی طرف جاتے ہیں، تو ان الفاظ کا جن کو وہ سنتا ہے یا دیکھتا ہے اس کے باقی تصورات سے تعلق منقطع ہو جائیگا۔

علاوہ برائیں اگر دو احساسوں کے امتزاج سے تیز احساس بن سکتا تو ہم کیوں نہ ایک سرخی کا احساس لیں اور ایک سبزئی اور اس سے زردی کا احساس بنالیں۔ اخراجات لئے صداقت کے کھلے ہوئے راستے سے کیوں غفلت برتی اور الوان کی ساخت کے متعلق صدیاں ضائع کیں جو کہ دو منٹ کے تال سے ہمیشہ کے لئے طے ہو سکتا تھا۔ ہم اس قسم کے احساسات کو مخلوط نہیں کر سکتے (اگرچہ ہم ان اشیاء کو جن کا کہ ہم کو احساس ہوتا ہے مخلوط کر سکتے ہیں) اور اس طرح نئے احساسات نہیں بنا سکتے۔ ہم آن واحد میں (جیسا کہ آئندہ چلکر معلوم ہوگا) اپنے ذہن کے اندر دو احساس بھی نہیں رکھ سکتے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کر سکتے ہیں کہ ان اشیاء کو جن کا پہلے واضح احساس کی صورت میں احضار ہوا تھا باہم مقابلہ کریں، مگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہر شے شعور کے سامنے نہایت سختی سے اپنی علیحدہ نوعیت باقی رکھتی ہے یہ تسلیم نہیں کیا۔ اگر ذہنی وحدتوں کے نظریہ پر ابھی اس سے بھی مہلک جاسکتا کہ ذہنی اعتراض ہونا باقی ہے، اور وہ اعتراض یہ ہے کہ ذہنی واقعات خود کو مرکب وحدتیں خود کو مرکب کر لیتی ہیں۔ منطقی اعتبار سے یہ کر لیتے ہیں انا قابل فہم ہے۔ جن مرکبات سے کہ ہم واقعا واقف

ہیں یہ ان سب کی خصوصیات کو نظر انداز کرتا ہے۔ جتنے مرکبات سے کہ ہم واقعا واقف ہیں وہ نتائج ہوتے ہیں بنو یہ وحدتیں اپنے علاوہ کسی اور شے پر مرکب ہو کر پیدا کرتی ہیں۔ واسطہ یا وسیلہ کی اس خصوصیت کے بغیر تصور ترکیب تنہا کوئی معنی ہی نہیں ہے۔ وہ بہت سی منقبض ہونے والی وحدتیں مشترکہ عمل اور سب کی سب (فرض کرو) ایک وتر سے تعلق رکھنے کی بنا پر ایک ہی شے کو پہنچیں گی اور ایک حرکت یا نتیجہ پیدا کریں گی جو بلاشبہ ان کی متحدہ توانائیوں کا نتیجہ ہوگا۔

یہ حیثیت مجموعی اوتار عضلی ریشوں کے لئے اور پٹیاں اوتار کے لئے
میکانیکی توانائیوں کے مرکب موصل ہیں۔ توانائیوں کے جمع ہونے کیلئے
ایک واسطہ ترکیب ضروری ہے۔ ایک ترکیب دینے والی بنیاد پر
میکانیکل نتائج کے کامل انحصار کو سمجھنے کے لئے متعلم تھوڑی دیر یہ تکمیل
کرسے کہ انفرادی طور پر تمام منقبض ہونے والے عناصر اپنے روابط سے
علحدہ ہو جاتے ہیں۔ اس وقت بھی یہ اسی شدت کے ساتھ منقبض
ہو سکیں گے جس طرح پہلے ہوتے تھے مگر کوئی مشترک نتیجہ پیدا نہ ہو سکے گا۔
کیونکہ حرکیاتی ترکیب کا واسطہ مفقود ہو گا۔ مختلف توانائیاں اگر انفرادی
طور پر کسی مشترک شے پر صرف ہونگی تو یہ اپنے آپ کو بائیل محدود و متفرق
کوششوں میں گم کر دیں گی۔

بہ الفاظ دیگر وحدوں کی کوئی ممکن تعداد (خواہ وہ قوتیں ہوں)
مادی سالمات ہوں، یا ذہنی عناصر ہوں) اپنے آپ کو متحد و مجتمع نہیں
کر سکتی۔ مجموعی حالت میں ہر ایک ایسی ہی رہتی ہے جیسی کہ یہ ہمیشہ سے
تھی، مجموعہ صرف ایک دیکھنے والے کی نظر میں ہوتا ہے جو وحدوں
کو تو نظر انداز کرتا ہے اور مجموعہ کا وقوف کرتا ہے۔ یا یہ کسی دوسرے
نتیجہ کی شکل میں ہوتا ہے، جو خود مجموعہ سے علحدہ ہوتی ہے۔ یہ اعتراض
نہ ہو کہ آکسیجن اور ہائیڈروجن مرکب ہو کر پانی بن جاتی ہیں، اور اس کے
بعد ان سے نئے خواص ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ مرکب نہیں ہوتیں۔ پانی
دی آکسیجن اور ہائیڈروجن ہوتا ہے۔ نئے خواص ان کے مشترک نتائج ہوتے
ہیں، جب یہ اس صیورت میں کسی خارجی واسطے مثلاً ہمارے آلات حس پر اثر کرتا
ہے تو اس وقت پانی معلوم ہوتا ہے۔

”مجموعہ صرف اس وقت ایک مرتب شے بن جاتے ہیں
جب وہ ایک شے کی طرح دوسری اشیا کی موجودگی میں عمل کرتے ہیں۔
سنگ مرمر کا بت اس پتھر کے ذرات کا مجموعہ ہوتا ہے۔ مگر سنگ مرمر
کے ذرات میں وحدت نہیں ہوتی۔ دیکھنے والے کے لئے یہ ایک ہے۔“

بجائے خود یہ ایک مجموعہ ہے۔ جس طرح ایک چپوٹی کے شعور کے لئے جو اس پر چل رہی ہو، یہ محض مجموعہ ہی معلوم ہوتا ہے۔ متفرق اجزاء کو جتنا ہی ملائیں اس میں وحدت پیدا نہیں ہو سکتی جب تک کہ یہ وحدت خود اس کو دے کے لئے نہیں بلکہ تنہا اور موضوع کے واسطے نہ ہو؟

یہی حال قوتوں کے مستطیل میں ہوتا ہے۔ خود قوتیں مرکب ہو کر وترتی نتیجے نہیں بنتیں۔ ایک ایسے جسم کی ضرورت ہوتی ہے جس پر انھماقتصاد ہو سکے۔ اس سے ان کا اثر ظاہر ہو سکتا ہے۔ نہ موسیقی کی اصوات ہم نوا یوں اور غیر ہم نوا یوں میں مرکب ہوتی ہیں۔ ہم نوائی اور بے آہنگی ان کے مرکب نتائج کے نام ہیں جو خارجی واسطہ یعنی کان پر مرتب ہوتے ہیں۔ جس حالت میں وحدتوں کو احساسات فرض کیا جاتا ہے اس حالت

میں بھی صورت حال میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا ان میں سے ہوا، آواز، لہو۔ ان کو متفرق کر دو۔ اور پھر ان کو جتنا شدت کے ساتھ تم سے ہو سکے بجا کر دو (اب اس کے جو کچھ سمجھی معنی ہوں) باایں ہمہ اب بھی یہ وہی احساس رہتا ہے جو کہ یہ پہلے تھا۔ یہ خود اپنی جگہ کے اندر بند ہوتا ہے۔ اس میں گویا کوئی گھڑکی کی روشندان نہیں ہوتا۔ اس کو اس کی خبر نہیں ہوتی کہ اور احساسات کیا ہیں اور ان کے کیا معنی ہیں۔ ایکسوائیکواں احساس تو اسی حالت میں ہو جائیگا جب کہ ان احساسات کا ایک مجموعہ پیدا ہو جائے اور ایسا شعور پیدا ہو جائے جو اس مجموعہ سے متعلق ہو۔ اور یہ ایکسوائیکواں احساس بالکل ایک نیا واقعہ ہوگا۔ سواصل احساس ایک ساتھ ہو کر ممکن ہے عجیب و غریب فطری قانون کے مطابق اس کی پیداوار کے لئے اشارہ ہو جائیں لیکن ان میں اور اس میں کوئی خاص غنیمت نہ ہوگی۔ اور انسان ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے بھی مستنبط نہیں کر سکتا اور کسی معنی میں بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان سے پیدا ہوتا ہے۔

ایک درجن لفظوں کے ایک جملہ کو لہو اور ایک درجن آدمیوں کو لو، اور ان میں سے ہر ایک کو ایک لفظ بنا دو۔ اور پھر آدمیوں کو ایک لائن

میں کھرا کر دیا ان کا ایک گچھا بنا دو، یا ان میں سے ہر ایک جس قدر
توجہ کے ساتھ ممکن ہو اپنے جملہ کا خیال کرے، کسی طرح بھی شکل جملہ کا شعور
نہ ہو گا۔ ہم ایک زمانہ کے خیال یا ایک قوم کے عواطف کا ذکر کرتے ہیں،
اور مختلف طور پر ہم رائے عامہ کو شخص کرتے ہیں۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ یہ
علاماتی گفتگو ہے اور یہ بات ہمارے خواب میں بھی نہیں آ سکتی کہ خیال
رائے عطفوت وغیرہ سے چند افراد کے شعور کے علاوہ اس سے کچھ زیادہ
ظاہر ہوتا ہے جو لفظ زمانہ، قوم یا عوام سے ظاہر ہوتے ہیں۔ انفرادی
اذ بان سے کوئی اعلیٰ ذہن مرکب نہیں ہوتا۔ نفسیات میں روحانیات کا فہم
کے مقابل میں ہمیشہ یہ دلیل پیش کرتے رہے ہیں جس کا ان کے پاس کوئی
جواب نہیں ہوتا۔ (اس بحث سے ہم بالتفصیل باب میں بحث کریں گے)
ابتلاقیہ یہ کہتے ہیں کہ ذہن بہت سے علیحدہ علیحدہ تصورات پر مشتمل ہے
جو اختلاف یا کرایک ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں ایک تصور لڑکا ہوتا ہے
اور ایک تصور بکا۔ لہذا ایک تصور لڑکا یا لڑب کا ایک ساتھ ہی ہوتا ہے۔
جو یہ کہنے کے مساوی ہے کہ لڑ جمع بکار یا ضیاتی مربع لڑب کے
مربع کے مساوی ہے جو ایک کھلی ہوئی غلطی ہے۔ تصور لڑب تصور ب
تصور (لڑب) کے مساوی نہیں ہے۔ یہ ایک چیز ہے اور وہ دو چیزیں
ہیں۔ اس میں جو شے لڑ کو جاتی ہے وہ ب کو بھی جاتی ہے۔ ان میں جو
شے لڑ کو جاتی ہے وہ قطعاً ب کو نہیں جانتی وغیرہ مختصر یہ کہ دو علیحدہ علیحدہ
تصور کسی منطق سے بھی ایک مربوط تصور نہیں ثابت کئے جاسکتے
روحانیہ یہ کہتے ہیں فی الحقیقت ہم میں مرکب تصور ہوتا ہے، اور
لڑ اور ب کو ایک ساتھ جانتے ہیں اس کی توجہ کرنے کے لئے وہ ایک اور مفروضہ
اختیار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ علیحدہ علیحدہ تصورات کا وجود ہے۔ مگر
وہ ایک تیسری شے یعنی روح کو متاثر کرتے ہیں۔ اس کو مرکب تصور ہوتا
ہے۔ اگر تم اس کو مرکب کہنا چاہتے ہو تو کہہ لو اور مرکب تصور قطعی طور پر ایک
نئی نفسی حقیقت ہوتی ہے جس سے علیحدہ علیحدہ تصورات

کو اجزائے مقومہ کی سی نسبت نہیں بلکہ مواقع پیدا اٹھنے کی نسبت ہوتی ہے؛

روحانیہ کی اس دلیل کا ایٹھام نے کبھی جواب نہیں دیا۔ یہ احساسات کے باہم اختلاط، امتزاج، ارتباط، ذہنی کیمیا، یا نفسی ترکیب کی ہر ایسی گفتگو پر غالب آجاتی ہے، جس میں یہ فرض کیا جاتا ہو، کہ شعور مبتدئ خود ان اجزائے ترکیبی سے کسی زائدہ شعوری اصول کی موجودگی کے بغیر پیدا ہو جاتا ہے، اور ان کے اس کو متاثر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، مختصر یہ کہ مادہ ذہنی کا نظریہ ناقابل فہم ہے۔ سالمات احساس کی ترکیب سے اس طرح اعلیٰ احساس پیدا نہیں ہو سکے جس طرح سالمات مادہ سے طبعی اشیاء پیدا ہوتی ہیں۔ ایک معقول سالماتی ارتقائی کے لئے اشیاء کا وجود نہیں ہوتا۔ قدیم سالمات کے سوائے اس کے نزدیک کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ جب یہ کسی خاص صورت میں مرکب ہو جاتے ہیں تو ہم ان کو یہ شے یا وہ شے کہتے ہیں لیکن جس شے کا ہم اس طرح سے نام رکھتے ہیں، اس کا ہمارے ذہن کے علاوہ اور کہیں وجود نہیں ہوتا۔ یہی حال ذہنی حالتوں کا ہے جن کو اس وجہ سے مرکب فرض کیا جاتا ہے کہ یہ مختلف چیزوں کو ایک ساتھ جانتی ہیں۔ چونکہ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی حالتوں کا وجود ہوتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ ان کا وجود منفرد نئے واقعات کی صورت میں یا جیسا کہ روحانیہ کہتے ہیں روح پر نتائج کی صورت میں ہونا چاہئے (اس امر کا فیصلہ ہم یہاں نہیں کریں گے) مگر بہر حال اس کو مستقل اور سالم ہونا چاہئے نہ کہ نفسی سالمات سے مرکب کیا ذہنی حالتیں بعض اذہان میں وحدت و صفائی کا جذبہ اس قدر غیر شاعر ہو سکتی ہیں کہ یہ دلائل و نتائج منطقی اعتبار سے وضع ہیں مگر اکثر لوگ ان سے متاثر ہونے سے قاصر رہ سکتے۔

یہ اشیاء میں ایک طرح کی بے ربطی پیدا کر دیتے ہیں، جو بعض جہات میں بالکل ناقابل برداشت معلوم ہوتی ہے۔ یہ مادی سے ذہنی یا ادنیٰ سے اعلیٰ پر بغیر کسی انقطاع کے گزرنے کے مواقع کو خارج از امکان کر دیتے ہیں

یہ ہم کو تعدد شعور کی طرف لوٹا لاتے ہیں جن میں سے (ہر ایک غیر مسلسل طور پر ذہنی و مادی و غیر مربوط دنیاؤں میں پیدا ہوتا ہے جو ہر روح کے علیحدہ علیحدہ پیدا ہونے کے قدیم تصور سے بھی بدتر ہے مگر مخالف ہماری دلائل کی براہ راست تردید کرنے کی شکل ہی سے کوشش کریں گے۔ غالب گمان یہ ہے کہ وہ میدان سے تو پیچھے دکھا جائیں گے اور آس پاس کے میدان میں سرنگیں لگانی شروع کریں گے یہاں تک کہ کل زمین منطقی دلدل بن کر رہ جائیگی جس سے ہر قسم کے نتائج قبل ان کے کہ ان پر اعتماد کیا جاسکے و حسن کر غائب ہو جائیں گے۔

ہم نے اپنے استدلالات میں یہ فرض کیا ہے کہ ایک ہزار نفسی وحدتوں کے امتزاج کے بعد بھی یا تو یہ علیحدہ علیحدہ وحدتیں ہی رہتی ہوئیں گی اور صرف ان کے نام بدل جاتے ہوئے یا اگر کوئی حقیقی شے بنتی ہوگی تو یہ ان وحدتوں کے علاوہ اور ان سے کچھ مختلف شے بنتی ہوگی یا اگر کوئی موجود واقعہ ہزار احساسات کا ہو تو یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ ایک احساس کا سببی ہو، کیونکہ احساس کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ یہ محسوس ہو، اور جس طرح ایک نفسی وجود محسوس کرتا ہے اسی طرح سے اس کو محسوس ہونا چاہیے۔ اگر کوئی احساس ایسا محسوس ہو، جو ان ہزار میں سے ایک بھی نہیں ہو تو کس معنی میں اس کو ان ہزار کا جزو کہا جاسکتا ہے، یہ مسلمہ ایسے میں جن سے وحدتی اعراض کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان میں جو کچھ ہیگل کے نقش قدم پر چلتے ہیں وہ فوراً بلند پروازی شروع کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نفسی زندگی کی شان اور حسن اسی میں ہے، کہ اس میں ہر قسم کے تناقضات رفع ہو جائیں۔ اور اس کی وجہ یہی ہے کہ جن واقعات سے ہم بحث کر رہے ہیں وہ واقعات ذات ہیں اور یہ ایک ہی وقت میں ایک ہی ہیں اور مستعد بھی ہیں۔ اس قسم کی عقلیت سے تو مجھے پہلے ہی سے اعتراف شکست ہے۔ کیونکہ تاریکیوں پر کوئی ٹٹھ لکر حلا آور ہو تو وہ اپنی ذات ہی کو صدمہ پہنچاتا ہے اور جس کے مارتا ہے اس کو کوئی تکرار نہیں

پہنچنا؟

اور وحدتی جو ہیں وہ اس قدر پگھلنے والے مادہ کے بنے ہوئے نہیں ہیں اور ذہنی حالتوں کے امتیاز کو خود ایک امتیاز کے رفع کرنا چاہتے ہیں۔ یہ بات چیتاں معلوم ہوتی ہے۔ مگر اس میں صرف ذہانت کا زور دکھایا گیا ہے۔ یہ امتیاز ذہنی حالت کے غیر متنازع اور شاعر و جو ہیں ہے۔ اس امر کو بہتر من طریقہ ہے کہ نفسیات میں جس قسم کا چاہے عقیدہ قائم کر لیا جائے اور ایسی شے کو جو سائنس بن سکتی ہے اور ہام کی دلدل بنا دیا جائے۔ اس کے بہت سے حامی ہیں اور یہ اپنے لئے نہایت عمدہ دلائل پیش کرتے ہیں۔ لہذا ہم کو اس پر پوری توجہ صرف کرنی چاہیے۔ اس سوال سے بحث کرتے وقت کیا غیر شعور میں بھی مناسب یہ ہو گا، کہ نام نہاد ثبوتوں کو جتنے اختصار سے حالتوں کا وجود ہو سکے، بیان کیا جائے اور ان کے ساتھ ساتھ اس پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس کو بھی بیان کر دیا جائے جس طرح کہ مدرسہ کتب میں ہوتا ہے؟

پہلا ثبوت۔ اقل بصارت اور اقل سماعت ایسے معروضات ہوتے ہیں، جو اجزاء کے بنے ہوئے ہیں۔ کل اس وقت تک حاسہ کو متاثر نہیں کر سکتا، جب تک جزو نہ کرے۔ بائیں ہمہ ہر جزو حاسہ کو متاثر کرتا ہے، بغیر اس کے کہ اس کا علیحدہ احساس ہو۔ لیکن کل شعور کو اور اک کہتا ہے اور مفروضہ غیر محسوس شعور کو اور اکاٹ خفی کے نام سے موسوم کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ ”آئندہ کہ فیصلہ کرنے کے لئے میں متلاطم سمندر کی مثال سے کام لیا کر رہوں جب کوئی شخص ساحل کے قریب جا رہا ہے تو اس کو تلاطم کی آواز آتی ہے۔ اس شور کے سننے میں وہ اس کے اجزاء کو بھی سننا ہو گا جن پر تپیل ہوتا ہے، یعنی ہر موج کی آواز بھی اس کے کانوں میں آنی چاہیے۔ حالانکہ اگر صرف ایک ہی موج ہو تو اس کی توجہ اس طرف منتطف ہونے سے قاصر رہے گی۔ انسان کا ایک موج کی حرکت سے کچھ نہ کچھ متاثر ہونا ضروری ہے، اس کو انفادہ شور کا اور اک ہونا لازمی ہے، اگرچہ بکثرت ہی خفیف کیوں نہ ہو۔ ورنہ تو اس کو ایک لاکھ امواج کا بھی شور نہ سناؤ نہ دیکھا کیونکہ ایک لاکھ صفوں سے کوئی مقدار نہیں بن سکتی۔

جواب۔ یہ نام نہاد مغالطہ تقسیم یا ایسی بات کو جو صرف ایک مجموعہ پر صادق آسکتی ہے اس کو مجموعہ کے ہر فرد سے علیحدہ علیحدہ منسوب کرنے کی عمدہ مثال ہے مگر سوچیں، ملکہ ایک حس بیدار کرتی ہوں، تو اس سے کبھی یہ غیبہ نہیں نکلتا کہ ایک شے سے تنہا بھی لازمًا حس بیدار ہوتی ہوگی۔ اگر ایسا ہو تو یہ اس امر کا دعویٰ کرنے کے مساوی ہوگا کہ اگر پاؤنڈ وزن سے ترازو کا پلہ جھک جاتا ہے تو ایک اونس سے بھی تھوڑی مقدار میں یہ جھک جائیگا حالانکہ ایک اونس سے اس کو حرکت بھی نہیں ہوتی اس کی حرکت صرف ایک پاؤنڈ سے ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر اونس اس کو کچھ اس طرح متاثر کرتا ہے، جس سے اس حرکت کے وقوع میں مدد ملتی ہے۔ اور اس طرح اس میں شک نہیں ہر غیر محسوس مہیج عصب کو متاثر کرتا ہے اور جب دوسرے مہیج آتے ہیں، تو حس کی بیدارگی میں معین ہوتا ہے۔ مگر یہ غصبی تاثر ہوتا ہے۔ اس کے متعلق یہ فرض کرنے کی خفیف کی بنیاد ہی نہیں ہوتی کہ یہ ادراک ہوتا ہے جس کو خود اپنا شعور نہیں مانتا۔ ممکن ہے جب معلول ذہنی حالت ہو تو اس عالم وجود میں آنے کے لئے علت کی ایک خاص مقدار ضروری ہوتی ہو۔

دوسرے ثبوت کلی کتبائی کمالات و عادات میں جن کو ثانوی میکانیکی اعمال بھی کہا جاتا ہے ہم وہ کچھ کرتے ہیں جس کا دراصل شعوری ادراکات اور ارادوں کا ایک سلسلہ ہوتا ہے جس طرح افعال ہنوز اپنی شعوری نوعیت کو باقی رکھتے ہیں اس لئے ذہانت ہی کے ماتحت یہ ہنوز ہوتے ہیں ہر کچھ لیکن چونکہ ہمارا شعور اس دوران میں دوسری طرف مصروف معلوم ہوتا ہے، اس لئے اس قسم کی ذہانت غیر محسوس اور اکات انتہا جات اور ارادوں پر مشتمل ہوتی ہوگی؟

جواب۔ واقعہ کے بڑے اجزاء کو پیش نظر رکھ کر اس کی ایک سے زائد توجیہ کی جاسکتی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ عاداتی افعال میں اور ان کا نور اراد سے شعوری طور پر بھی عمل میں آسکتے ہیں، صرف ہوتا یہ ہے کہ یہ اس قدر

سرعت اور بے توجہی کے ساتھ ہوتے ہیں کہ یاد نہیں رہتی۔ دوسری یہ ہو سکتی ہے کہ ان کا شعور ہوتا ہے مگر نصف کروں کے باقی شعور سے مربوط نہیں ہوتا۔ بائبل میں اجزائے شعور کی اس منقطع حالت کے بہت سے ثبوت ملیں گے۔ چونکہ انسان میں نصف کے لازمی طور پر ان ثانوی خود حسرتی افعال میں شرکت کرتے ہیں، اس لئے یہ کہنا بھی صحیح نہ ہو گا کہ یہ بغیر شعور کے ہوتے ہیں، یا یہ کہ ان کا شعور ادنیٰ مرکوزوں کا ہوتا ہے جس کے متعلق ہم کو کچھ علم نہیں ہوتا۔ مگر جگہ یاد نہ رہنے یا قشری شعور کی منقطع حالت سے یقیناً کل واقعات کی توجیہ ہو جائیگی۔

تیسرا ثبوت۔ لو کا خیال کرنے کے ساتھ ہم فوراً اپنے آپ کو ج کے خیال میں مصروف پاتے ہیں۔ اب لا اور ج کے مابین ب قدرتی طور پر ایک منطقی کرٹھی ہے۔ لیکن ہم کو ب کے خیال کا کوئی شعور نہیں ہوتا۔ یہ ہمارے ذہن میں لازمی طور سے غیر شعوری طور پر موجود ہو گا۔ اور اس حالت میں اس نے ہمارے خیالات کے تسلسل کو متاثر کیا ہو گا۔

جواب۔ یہاں بھی ہم نسبت زیادہ دل کو لگتی ہوئی توجہات اختیار کر سکتے ہیں۔ یا تو ب شعوری طور پر ذہن کے سامنے آتی تھی اور فوراً ہی فراموش ہو گئی یا صرف اس کے دماغی قطعات لا اور ج کے مابین ربط پیدا کرنے کے کام کے لئے کافی تھے۔ اور ب کا تصور پیدا ہو ہی نہ تھا نہ تو شعوری طور پر اور نہ غیر شعوری طور پر۔

چوتھا ثبوت۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بعض سائل شب کو سونے کے وقت تک مل نہیں ہوتے مگر صبح کو جب ہم بیدار ہونے میں قوی ہو جاتے ہیں جن لوگوں کو نیندیں چلنے کی عادت ہوئی ہے وہ سوتے وقت بھی معقول باتیں کرتے ہیں۔ ہم ٹھیک اس وقت بیدار ہو جاتے ہیں جو وقت کا خیال کر کے سوتے ہیں وغیرہ۔ غیر شعوری خیال ارادہ، اندازہ وقت وغیرہ ان افعال کے ساتھ ہوتا ہو گا۔

جواب شعور فراموش ہو جاتا ہے جیسا کہ تنویم کی بخودی کی حالت میں

ہوتا ہے۔ پانچواں ثبوت۔ بعض مریض صرعی بہوشی کی حالت میں سجدہ اعمال مثلاً ہوٹل میں کھانا کھانا اس کے پیسے ادا کرتا، یا کسی کے مار ڈالنے کیلئے شدید حملہ کرنا وغیرہ کر گزرتے ہیں۔ بخود ہی اور غشی میں خواہ بیماری کی بنا پر یا مصنوعی طور پر پیدا کی گئی ہو انسان طویل سجدہ اعمال کرتا ہے، جن کے اندر قوت استدلال بھی موجود ہوتی ہے اور مرتبہ کو ان کا قطعاً علم نہیں ہوتا۔

جواب۔ سرلیج فراموشی سے یقیناً اس قسم کے واقعات کی کمال توجیہ ہو جاتی ہے۔ اس کی تمثیل میجر تویم کے ذریعہ سے دی جا سکتی ہے کسی معمول سے بخود ہی کی حالت میں، یہ کہہ دو کہ یاد رکھے، اور جب وہ اس سے بیدار ہوگا، تو اس کو سب کچھ پوری طرح سے یاد ہوگا اگرچہ بغیر کہے اس کو کچھ بھی یاد نہ ہوتا۔ معمولی خوابوں کو ہم ہمیشہ سچوں جانا کرتے ہیں، چھٹا ثبوت۔ موسیقی کی ہم نوائی میں متعدد مشروں کے ارتعاشات نسبتاً سادہ تناسب رکھتے ہیں۔ ذہن غیر محسوس طور پر ارتعاشات کو ضرور شمار کرتا ہوگا، اور سادگی سے خوش ہونا ہوگا۔

جواب۔ سادہ نسبتوں سے جو دماغی اعمال پیدا ہوتے ہیں، ممکن ہے وہ براہ راست بھی اس قدر خوشگوار ہوں، جس قدر کہ ان کے مقابلہ کرنے کا شعوری عمل خوشگوار ہو سکتا ہے۔ کسی قسم کی شعوری یا غیر شعوری شمار کی ضرورت نہیں ہوتی۔

ساتواں ثبوت۔ ہر گھنٹہ ہم نظری احکام صادر کرتے ہیں اور جذباتی ردائے عمل کرتے رہتے ہیں اور ہم سے عملی رجحانات ظاہر ہوتے ہیں، جن کا ہم کوئی بین منطقی سبب بیان نہیں کرتے۔ مگر جو بعض مقدمات کے عمدہ نتائج ہوتے ہیں جتنا کچھ ہم ظاہر کرتے ہیں اس سے ہم زیادہ جانتے ہیں ہمارے نتائج ہماری ان اسباب کی تحلیل کرنے کی قوت سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ ایک بچہ جو اس کلیہ سے ناواقف ہوتا ہے کہ دو چیزیں جو ایک ہی

چیز کے مساوی ہوتی ہیں وہ باہم بھی ایک دوسرے سے کے مساوی ہوتی ہیں، اس کے باوجود اس کو اپنے مقروں احکام میں بغیر اس کے کہ غلطی کا مرتکب ہو استعمال کرتا ہے۔ ایک دہقان جو المقال فی محل شیء ولا شے کے مجر والفاظ کے معنی بھی نہیں سمجھ سکتا اس کو استعمال کر چکا ہو

عہم بہت ہی کم اس کا شعوری طور پر خیال کرتے ہیں، کہ ہمارے مکان پر کس طرح کا رنگ ہو اس میں سفیدی کے ساتھ کونسا رنگ آمیز کیا گیا ہے، ہمارا فرنیچر کس نمونہ کا ہے۔ آیا چاندرو واڑہ داہنی طرف سے کھلتا ہے یا بائیں طرف سے۔ باہر کی طرف کھلتا ہے یا اندر کی طرف۔ لیکن ان چیزوں میں اگر کسی قسم کا تغیر واقع ہو جائے تو ہم اس کو نہایت جلد محسوس کر لیتے ہیں۔ اس دروازے کا خیال کر جس کو تم اکثر کھولا کرتے ہو، اور اگر تباہ ہو تو بتاؤ کہ یہ داہنی طرف کھلتا ہے یا بائیں طرف۔ لیکن اس کے ساتھ ہی جب تم اپنا ہاتھ دروازے پر رکھتے ہو تو کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ تمہارا ہاتھ غلط رخ پر جا پڑا ہو۔ اور اگر یہ کھینچے سے کھلتا ہو تو ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ تم نے اس کو دھکیلنا شروع کر دیا ہو تمہارا دوست کی چاپ میں کوئی خاص خصوصیت ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کے سنتے ہی تم اس کو پہچان لیتے ہو۔ کیا تم نے شعوری طور پر اس کا خیال کیا ہے، کہ اگر میں کسی ٹھوس مادہ سے فلکراؤں گا تو میرے چوٹ لگ جائیگی یا اگر اس کی طرف میں بڑھوں گا تو آخر کاریہ مجھے روک دیگا۔ کیا تم رکاوٹوں سے اس لئے بچتے ہو کہ تم نے اس کا مینزہ طور پر تصور کیا ہے یا اس کو شعوری طور پر اکتساب کیا ہے، اس پر غور و فکر کیا ہے؟

ہمیشہ ہمارے علم کا اکثر بیشتر حصہ بالقوہ ہوتا ہے۔ جو کچھ کہ ہم نے سیکھا ہے اس کے کل رجحان کے ساتھ ہم عمل کرتے ہیں۔ لیکن اس وقت بہت کم باتیں شعور میں آتی ہیں۔ تاہم ان میں سے اکثر کو ہم جب چاہیں یاد کر سکتے ہیں۔ غیر متحققہ اصولوں اور واقعات کا بالقوہ علم کے ساتھ یہ تمام تر تعداد ان اس وقت تک بالکل ناقابل توجیہ ہے جب تک ہم یہ

نہ فرض کریں کہ تصورات کی ایک بہت بڑی مقدار غیر شعوری حالت میں ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ جو سب کے سب مستقل طور پر ہمارے شعوری عمل پر اثر رکھتے ہیں۔ اور ان میں سے اکثر اس کے ساتھ اس قسم کا تسلسل رکھتے ہیں کہ خود بھی کبھی شعور میں آ جاتے ہیں،

جواب۔ تصورات کی اس قسم کی کوئی مقدار فرض نہیں کی جاسکتی۔ دماغ میں ہر قسم کے مختصر موڑ ہوتے ہیں۔ اور ایسے اعمال جو اس ندرت کے ساتھ پہنچ نہیں ہو سکتے کہ ان سے ایسا بین تصور ہو جو مقدمہ بننے کی قابلیت رکھتا ہو، ممکن ہے ایسے عمل کے متعین کرنے میں مفید ہوں، جس کے نفسیاتی ہر اہی کا مذکورہ تصور (اگر اس تصور کا وجود ہو) ایک مقدمہ ہو ممکن ہے میرے کسی دوست کی آواز کی کوئی زائد سرتی خصوصیت ہو، اور یہ اور نواؤں سے ملکر میرے دماغ میں ایسے عمل کو پہنچ کر دے جو میرے شعور کو اس کے نام کی طرف مستقل کر دے مگر اس کے باوجود یہ ممکن ہے کہ میں اس زائد سرتی کا علم نہ رکھتا ہوں، اور جب وہ بولتا ہو اس وقت بھی میں یہ نہ بتا سکوں کہ آیا یہ اس میں ہے یا نہیں ہے۔ مجھے نام کے تصور کی طرف لیجانی ہے۔ مگر یہ سمجھ میں کوئی ایسا دماغی عمل بدلتا نہیں کرتی جس کے زائد سرتی کا تصور مطابق ہو۔ یہی حال سیکھنے یا کوئی علم حاصل کرتے وقت ہوتا ہے، ہر مضمون جو ہم سیکھتے ہیں اس سے دماغ میں ایک طرح کا تغیر ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے یہ اشیاء اس طرح رد عمل نہیں کر سکتا جس طرح پہلے کیا کرتا تھا۔ اس فرق کا نتیجہ عمل کرنے کا رجحان ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ ایسا کوئی تصور نہ ہو جیسا اس موضوع کا شعوری طور پر خیال کرتے وقت ہوتا ہے آخر الذکر کے شاعر ہو جائیگی بھی دماغی تغیر سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ بقول ونٹ اصل موضوع کے شعوری تصور کے پیدا کرنے کا ایک رجحان ماقبل ہے ایسا رجحان ماقبل محکوم پہنچ اور دماغی اعمال ممکن ہے واقعی نتیجہ کی صورت میں بدل دیں۔ لیکن اس قسم کا رجحان ماقبل کوئی غیر شعوری تصور نہیں ہوتا۔ یہ صرف دماغ کے اندر کمزرات کی ایک خاص ترتیب ہوتی ہے تو

آٹھواں ثبوت۔ جلیبتیں اس اعتبار سے کہ یہ غایات کی مناسب وسائل کے ذریعہ سے تلاش ہوتی ہیں ذہانت کو ظاہر کرتی ہیں۔ مگر چونکہ غایات کی پہلے سے پیش بینی نہیں ہوتی اس لئے ذہانت لازمی طور پر غیر محسوس اور غیر شعوری ہوتی ہوگی۔

جواب۔ باب ۱ سے یہ معلوم ہو گا کہ کل مظاہر جلیبت کو نظام عصبی کے ایسے افعال ثابت کیا جاسکتا ہے جو جو اس پر ہیچوں کے ہونے سے میکانیکی طور پر وقوع میں آجاتے ہیں۔

نواں ثبوت۔ حسی اور اک میں بہ کثرت ایسے نتائج ہوتے ہیں جن کی توجیہ صرف اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ یہ ایسے نتائج ہیں جو معطیات حس سے ایک شعوری عمل انتیج کے ذریعہ سے اخذ ہوتے ہیں۔ شبکیہ پر جو انسان کی چھوٹی سی مثال پڑتی ہے، اس سے بالشتئے کے معنی نہیں لئے جاتے بلکہ معمولی قد و قامت کا آدمی سمجھا جاتا ہے، جو فاصلہ پر ہوتا ہے۔ کسی خاکستری قطعہ کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے دھندلکے میں کوئی سفید شے نظر آرہی ہے اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ جسم کو انشا جات سے دھوکا کھایا ہوتا ہے۔ مثلاً ہلکا خاکستری لمبے سبز کے نتائج میں سرخ نظر آتا ہے کیونکہ ہم استدلال غلط مقدمہ سے کرتے ہیں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہر شے پر سبز پردہ پڑا ہوا ہے اور ہم جانتے ہیں کہ ان حالات میں سرخ شے خاکستری نظر آتی ہے، اس لئے ہم خاکستری منظر سے غلطی سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ سرخ شے ہونی چاہئے۔ باب ۱ اور اک مکان پر ہو گا اس میں صبح اور غلط ادراکات و فوٹوں کی بہت سی مثالیں ملیں گی، جن کی توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ یہ غیر محسوس منطقی اعمال کا نتیجہ ہیں۔

جواب۔ اس باب میں اکثر مقامات پر اس خیال کی تردید بھی ہوگی اس میں شک نہیں کہ رنگ اور روشنی کے تقابل خالص حسی چیزیں ہوتی ہیں جس میں انتیج کوئی عمل نہیں کرتا۔ بہرنگ اس کو تشفی بخش طور پر ثابت کر چکا ہے اور باب ۱ میں اس پر پھر بحث ہوگی۔ قد و قامت تشکل و صورت اور فاصلہ وغیرہ کی نسبت ہمارے فوری احکامات جو ہوتے ہیں

ان کی توجیہ یہ کہہ کر ہو جاتی ہے کہ یہ دماغی ایملان کے سادہ اعمال ہیں بعض حتیٰ ارشامانہ براہ راست دماغی قطعات کو بھیج کر تے ہیں جن کی فعالیت کا بے تکلف شعوری ادراک کا شعبی رخ ہوتے ہیں، وہ ایسا یا تو ایسی مخینری سے کرتے ہیں جو حلقی ہوتی ہے یا اکتسابی عادت کے ذریعہ سے کرتے ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ونٹ اور ہیلم ہولٹز جنہوں نے اپنی ابتدائی تصانیف میں اس خیال کے رائج کرنے کی حد سے زیادہ کوشش کی تھی کہ حسی ادراک میں غیر شعوری ادراک ایک اہم جزو ہوتا ہے، انہوں نے بعد میں اپنی رائے بدل دی، اور وہ تسلیم کرتے ہیں کہ استدلال کے سے نتائج بغیر اس کے کہ غیر محسوس طور پر کوئی واقعی عمل استدلال پر مرتب ہو سکتے ہیں لیکن ہے اس کی یہ وجہ ہو کہ ہمارے لئے جو ان کے اصول سے شدید وسخت نتائج نکالے ہیں اس کی ناپراں کی رائے میں یہ تغیر ہو گیا ہو۔ اس کے متعلق ہم اس طرح خیال کر سکتے ہیں جس طرح سے کھانا میں ملاح نے اپنے گھوڑے کی نسبت کیا تھا۔ جس نے اپنا پاؤں رکاب میں رکھا تو اس نے خیال کیا کہ اگر آپ سوار ہونے والے تو مجھے اتر جانا چاہئے تو

ہارمین غیر محسوس خیال کے اصول سے عالم کو الٹ میٹ کر رکھ دیتا ہے۔ اس کے نزدیک دنیا کی کوئی ایسی شے نہیں جس سے اس کی مثال نہ ملتی ہو۔ مگر اس کا استدلال اس قدر پیچیدہ ہے اور وہ ظاہر شعقوں پر غور کرنے سے اس طرح قاصر رہتا ہے، کہ اس کی دلائل سے بالتفصیل بحث کرنا محض تفسیع اوقات ہو گا۔ یہی حال شوہنہا کا ہے جس میں صنمات انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ مثلاً مکان میں کسی شے کے ہونے سے جو بصری ادراک ہوتا ہے وہ اس کے نزدیک عقل سے ہوتا ہے جو مندرجہ ذیل اعمال سے ہوتا ہے جو سب کے سب غیر شعوری ہوتے ہیں۔ پہلے تو اس کو منقلب شبکی مثال کا فہم ہوتا ہے جس کو یہ سیدھا کر لیتی ہے، اور گویا ابتدائی عمل کے طور پر سپاٹ مکان تعمیر کر لیتی ہے پھر یہ آنکھ کے زاویہ اتصال سے حساب لگاتی ہے، کہ دو شبکی متناکس

ایک ہی شے کا تہر زہ ہو گئی۔ تیسرے یہ بعد ثالث کی تعمیر کرتی ہے اور اس شے کو مجسم طور پر دیکھتی ہے۔ چوتھے یہ اس کا بعد مقرر کرتی ہے۔ پانچویں ان تمام اعمال میں یہ اس شے کی خارجی نوعیت حاصل کر لیتی ہے جس کے متعلق غیر شعوری طور پر وہ یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ یہ کسی حس کا ممکن سبب ہے جس کو یہ غیر شعوری طور پر محسوس کرتی ہے۔ اس پرتعقید کیفیت کی بہت کم ضرورت ہے۔ یہ جیسا کہ میں نے کہا ہے خالص منہیات ہے۔

پس ان واقعات میں سے ایک سے بھی قطعی طور پر یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تصورات غیر شعوری حالت میں موجود ہوتے ہیں۔ ان سے یا تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ شعوری تصورات موجود تھے، جو دوسرے ہی نتیجہ میں فراموش ہو گئے۔ یا ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بعض نتائج درجہ نتائج استدلال کے مشابہ ہیں (سرلیع دماغی اعمال سے عمل میں آجاتے ہیں جن کے ساتھ کسی قسم کا تصور نہیں ہوتا۔ لیکن ایک اور دلیل پیش کی جاتی ہے جس کی کمزوری اس قدر نمایاں نہیں جتنی کہ ان دلائل کی ہے۔ جن سے کہ ہم تبصرہ کر چکے ہیں اور جو نئے قسم کے ثبوت کی طالب ہے ڈ

ا دسواں ثبوت۔ ہماری ذہنی زندگی کے بہت سے تجربات ایسے ہیں، جن کو ایسے انکشافات کہا جاسکتا ہے کہ جس ذہنی حالت کا ہر کو تجربہ ہو رہا تھا درحقیقت وہ اس سے مختلف تھی، جو ہم نے فرض کر رکھا تھا۔ ہم اچانک یہ دیکھتے ہیں کہ ایک شے جس کے متعلق ہمارا خیال تھا کہ دلچسپی کا باعث ہو رہی ہے، وہ منقص کر رہی ہے، یا یہ کہ ایک شخص جس کے متعلق ہمارا خیال تھا کہ اس کو ہم محض پسند کرتے ہیں اب دیکھتے ہیں کہ ہم کو اس سے عشق ہے۔ یا عداوت ہم اپنے محرکات کی تحلیل کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ ان کی جھ میں رشک اور محبتیں ہیں جن کے ہونے کا ہم کو شبہ تک نہ تھا۔ لوگوں کی نسبت ہمارے احساسات تحریک کے بالکل نویں ہوتے ہیں جن کو اپنا شعور نہیں ہوتا اور جن کو تامل روشنی میں لاتا ہے۔ یہی حالت ہماری حوصل کی ہے، جو ہم کو ہر وقت ہوتی رہتی ہیں۔ ان میں

احتمالاً ہم نے عناصر دریافت کرتے رہتے ہیں اور یہ ایسے عناصر ہوتے ہیں جو شروع سے موجود ہوتے ہیں کیونکہ بصورت دیگر، ہم ان حسوں میں جو ان سے بہت ہی قریبی عقلی کھتی ہیں اختیار نہ کر سکتے۔ عناصر کا وجود ہونا لازمی ہے کیونکہ ان کے ذریعہ ہے ہم اختیار کرتے ہیں۔ مگر ان کا وجود غیر شعوری حالت میں ہونا چاہیے، کیونکہ ہم ان کے پہچاننے سے قطعاً قاصر رہتے ہیں۔ نفسیات تخلیلی کی کتابیں اس قسم کی اشتباہ سے پر ہیں۔ ان لائقہ احسوں کو کون جانتا ہے جو ہر خیال کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ ان بے نام احساسات کو کون علیحدہ علیحدہ کر سکتا ہے جو انسان کو اپنے مختلف داخلی اعضا سے ہوتے ہیں مثلاً عضلات قلب غدود پھیپے وغیرہ اور بہرہائیت مجموعی اس کی کل جانی حس کا باعث ہوتے ہیں۔ کس کو علم ہوتا ہے کہ میری جسمی توانائی اور مکمل عقلی سعی کے احساسات میرے فاصلہ شکل و قامت کے احکامات میں کیا حصہ لیتے ہیں۔ اس حس پر غور کر، جو ہم کو محض ہوتی ہے اور بس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ توجہ سے ایسے نتائج مرتب ہوتے ہیں، جو غریبوں میں بدائش کے مشابہ معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جن احساسات یا عناصر احساسات کو یہ متکشف کرتی ہے وہ پہلے سے موجود ہونے ہیں۔ ان کا پہلے سے (غیر شعوری حالت میں) وجود ہونا لازمی ہے۔ علی طور ممکن ہے ہم کو نام نہاد صوتی اور نام نہاد غرضی (H7 G اور H7 K) کا فرق معلوم ہو لیکن بہت ہی کم لوگ نظری طور پر اس فرق سے واقف ہوتے ہیں۔ جب ان کی اس کی طرف توجہ منطف کرائی جاتی ہے تو وہ ان کا ان کو خاصی طرح سے اور اک ہو جاتا ہے صوتی نفسی ہونے ہیں جن کے ساتھ ایک اور عنصر زائد ہوتا ہے، اور جو سب میں ہوتا ہے۔ یہ عنصر حلقوی آواز ہوتی ہے، جس کے ساتھ ان کو اد کیا جاتا ہے نفسی کے ساتھ اس قسم کی کوئی شے نہیں ہوتی۔ جب ہم صوتی حرف کو سنتے ہیں تو اس کے دونوں عنصر ہمارے ذہن میں ہونے چاہئیں، مگر جو کچھ وہ ہیں اس کا ہم کو شعور نہیں ہوتا جیسی تو ہم حرف کو غلطی سے آواز کی سادہ کیفیت

سمجھ لیتے ہیں۔ یہاں تک کہ ارادی سعی سے ہم کو اس کے دونوں جزو معلوم ہوتے ہیں۔ ایسی لاتعداد حسیں ہیں، جو اکثر آدمیوں کو ہوتی ہیں، اور ان کو ان کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ لہذا یہ غیر شعوری طور پر ہوتی ہوگی۔ کوہ کے کھولنے اور بند کرنے کی جھلی جھلی کے پھیلائے اور سکیڑنے قریب کی شے دیکھنے کے لئے تطابق پیدا کرے تھنوں اور حلق کے مابین راستہ روکنے کے احساس اس کی امثلہ ہیں۔ ہر شخص کو یہ احساسات دن میں اکثر ہوتے ہیں، لیکن بہت کم پڑھنے والے ایسے ہونگے جن کو اس امر کا احساس ہو کہ ٹھیک وہ کونسی حسیں ہیں، جو یہ ہی مراد ہیں۔ یہ سب اور بہت سے واقعات قطعی طور پر یہ ثابت کرتے ہیں کہ علاوہ شعوری طریقے جس صورت میں کہ ایک تصور ذہن میں ہو سکتا ہے ایک غیر شعوری طریقہ بھی ہے، اور یہ کہ ایک ہی تصور ان دونوں صورتوں میں موجود ہو سکتا ہے۔ لہذا ذہنی مادہ کے نظریہ کے خلاف جو دلائل اس تصور پر مبنی ہونگے کہ ہماری ذہنی زندگی میں توجہ ہی حس ہے اور تصور کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ شعوری طور پر اس طرح سے محسوس ہو جیسا کہ یہ ہے، پارہ پارہ ہو جاتی ہیں۔

اعتراض۔ ان دلائل میں واقعات کو عجب غلط ملط کیا گیا ہے۔ ذہن کی دو حالتیں جو ایک ہی خارجی حقیقت کو ظاہر کرتی ہیں یا ذہن کی دو ایسی حالتیں جن میں سے آخر الذکر اول الذکر کو ظاہر کرتی ہے، ان کو ذہن کی ایک ہی حالت یا تصور کہا جاتا ہے، جو گو یا کہ دو مرتبہ طبع ہوتا ہے اور پھر طبع ثانی میں جو چیزیں بظاہر کم معلوم ہوتی ہیں، ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ درحقیقت غیر شعوری طور پر موجود تھیں۔ اگر تاریخ نفسیات اس امر کا ثبوت دینے کے لئے موجود ہوتی تو اس بات کا یقین متشکل ہوتا کہ سمجھ دار لوگ ایسے مغالطے کے مرتکب ہو سکتے ہیں۔ بعض مصنفین کی نفسیاتی بضاعت یہ یقین ہوتا ہے کہ ایک شے کے دو خیال درحقیقت ایک ہی خیال ہوتا ہے، اور اور اسی خیال کو رفتہ رفتہ آئندہ جھلکا اپنا زیادہ

شعور ہوتا جاتا ہے، کہ یہ درحقیقت ابتدا سے کیا تھا۔ مگر ایک بار محض ایک تصور کے اس وقت ہونے میں جبکہ یہ واقعاً موجود ہوتا ہے، اور بعد میں اس کے متعلق ہر قسم کی واقفیت رکھنے میں، امتیاز کر دے، علاوہ بریں ایک ذہنی حالت میں یہ حیثیت ایک ذہنی واقعہ کے، اور اس خارجی شے کے جس کا اس سے وقوف ہوتا ہے، امتیاز کر دے پھر دیکھو کہ گورکھ دھندے سے نکلنے میں کوئی بھی دشواری نہیں ہوتی تو آخری امتیاز کو پہلے لو۔ جوہری ہم یہ امتیاز کرتے ہیں، تمام وہ دلائل جو حوصلوں اور ان کی نئی خصوصیات پر مبنی ہوتی ہیں، جن کو توجہ واضح کرنی ہے، منہدم ہو جاتی ہیں۔ B اور V کی آوازوں پر جب ہم توجہ کرتے ہیں اور اس صوتی جزو کی تحلیل کرتے ہیں جس سے ان میں P اور F میں فرق واقع ہوتا ہے تو ان کی حسیں B اور V کی حوصلوں سے مختلف معلوم ہوتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ خارجی حقائق میں فرق نہیں مگر ان کے ذہنی تاثر مختلف ہوتے ہیں۔ اور یہ یقیناً دماغی فعلیت کے بہت ہی مختلف اعمال پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ بات قابل یقین نہیں ہے کہ دو اس قدر مختلف ذہنی حالتیں جیسی کہ یہ حیثیت مجموعی ایک آواز کی انفعالی حس، اور اس کل کو اس کے اجزائے ترکیبی میں ارادی توجہ سے تحلیل کرنا، ایسے اعمال کے ذریعہ سے ہو سکتے ہیں جو بعینہ یکساں ہوں۔ ذہنی فرق یہ نہیں ہوتا کہ پہلی حالت غیر محسوس شکل میں دوسری حالت ہوتی ہے۔ یہ مطلق ذہنی فرق ہے جو اس فرق سے بھی زیادہ ہے، جو ان حالتوں کے مابین ہوتا ہے، جو دو مختلف تنفسی حروف سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ بات اور ایسی حوصلوں پر صادق آتی ہے، جو مثال کے لئے انتخاب کی گئی ہیں۔ ایک شخص جو پہلی بار یہ سیکھتا ہے، کہ کوئے کا بند ہونا کیسا معلوم ہوتا ہے اس انکشاف میں بالکل ایک نئی نفسی حالت کا تجربہ کرتا ہے، جس کے مشابہ تجربہ اس کو کبھی نہیں ہوا تھا۔ اس کو ایک احساس پہلے بھی ہوا تھا، ایسا احساس جو مسلسل تازہ ہوتا رہتا ہے، اور جس کا یہی کوئی لفظ آغاز تھا لیکن آخر الذکر

احساس غیر شعوری حالت میں نہ تھا۔ یہ بالکل جداگانہ احساس تھا اگرچہ یہ اسی جسمی حصے یعنی کوتے سے متعلق تھا۔ آئندہ چکر ہم کو معلوم ہو گا کہ ایک ہی حقیقت کا وقوف ایسی لافعال نفسی حالتوں سے ہو سکتا ہے جن میں باہم عمل نہ ہو جہد فرق ہو۔ اور اس کے باوجود ان سے اسی حقیقت کا دو مختلف ہونا ہو۔ ان میں سے ہر ایک شعوری واقعہ ہوتا ہے۔ ان میں کسی کی اس کے علاوہ عالم وجود میں آنے کی صورت نہیں ہوتی۔ کہ جس وقت یہ موجود ہو اس وقت اس کا احساس ہو یہ کہنا محض تو ہے کہ چونکہ یہ ایک ہی خارجی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اس لیے یہ ایک ہی تصور کے گویا متعدد عکس ہوتے ہیں جو یک وقت میں تو شعوری حالت میں ہوتا ہے اور دوسرے وقت میں غیر شعوری حالت میں یہ کی ایک حالت ہوتی ہے۔ اور اسی کے اندر وہ ہو سکتا ہے اور یہ کامل شعوری حالت ہوتی ہے اگر یہ اس حالت میں نہیں ہے تو یہ گویا کہ موجود ہی نہیں ہے کوئی اور شے اس کی جگہ پر ہوگی۔ یہ فتنے ممکن ہے محض دماغی عمل ہو یا ممکن ہے کہ یہ دوسرا شعوری تصور ہو۔ ان اشیاء میں سے کوئی سی ایک ممکن ہے، وہی عمل انجام دے جو کہ پہلا تصور انجام دیتا ہے اور اسی شے کی طرف اشارہ کرے، اور محض ہمارے فکر کے نتیجے سے وہی تعلق رکھے۔ لیکن نفسیات میں ہمارے اصول عینیت کو ملحوظ رکھنے کے لئے اور یہ کہنے کی کافی وجہ نہیں ہو سکتی کہ خارجی عالم میں تو جو کچھ بھی ہوتا ہو، مگر ذہن ایسی جگہ ہے جس میں ایک شے ہر قسم کی اور چیزیں ہو سکتی ہے اور اپنی اصلی حالت پر بھی باقی رہ سکتی ہے پھر

اب جو دوسرے واقعات پیش کئے گئے تھے ان کو لو، اور دوسرے امتیاز کو لہو ایک ذہنی حالت کے ہونے اور اس کے متعلق سب کچھ بانٹنے کا مابین ہے۔ یہاں حقیقت اور بھی آسانی کے ساتھ واضح ہو سکتی ہے جب میں چاند چھتے کے بعد یہ فیصلہ کرتا ہوں کہ میں اس اثنا میں کسی پر عاشق تھا اور مجھے اس امر کی خبر نہ تھی تو میں محض اس حالت کو ایک نام سے موسوم کرتا ہوں، جس کا میں نے پہلے نام نہ رکھا تھا۔ مگر جو پوری طرح پر آشور ہے۔ اس کے ہونے کی اس لمحے علاوہ اور کوئی صورت نہ تھی کہ اس کا

شعور ہوتا تھا۔ اور اگرچہ یہ اسی شخص کی بابت احساس تھا، جس کے لئے اب میرا احساس اور مشغول ہو گیا ہے، اور سلسل اس آخر الذکر احساس کی طرف لاتا تھا۔ اور اب بھی اس قدر مشابہ ہے کہ اس کو اسی نام سے موسوم کیا جائے، مگر کسی اعتبار سے بھی یہ آخر الذکر کا عین نہیں ہے، چہ جائیکہ پہلے یہ غیر شعوری ہو، اور اب باشعور ہو گیا ہو۔ پھر دیکھو کہ احتیاء اور دیگر مبہم احساس والے اعضا کے احساسات، عصبی توانائی کے احساسات، اگر ان کا وجود ہے، عضلی سعی کے احساسات، جن کے متعلق ہمارے مکانی فیصلوں میں یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ جس شے کا ہم کو اور اک ہوتا ہے، اس کا یہ غیر شعوری طور پر لقبت کرتے ہیں، بالکل ایسے ہی ہوتے ہیں جیسے کہ ہم ان کو محسوس کرنے کی کمال شعوری حالتیں نہ کہ دوسری شعوری حالتوں کی مبہم نقول ممکن ہے یہ خفیف اور کمزور ہوں ممکن ہے ہمیں حقائق کا جن کا دوسری حالتوں کے وقوع ہونا ہے اور نہ اس وقت کہ ہم نام تجویز کرتی ہیں نہایت ہی مبہم و غفیر ہو ممکن ہے فی الحقیقت ان کو بہت سی ایسی جزئیات شعور نہ ہو جن کا وہ حالتوں میں شعور نہ ہوتا ہے لیکن یہ واقعہ خود ان کو ذرا سا بھی مبہم یا مبہم نہیں کر دیتا۔ ہمیشہ سے ایسی ہوتی ہیں، جیسی کہ محسوس ہوتی ہیں اور ان کو ان کی خفیف ذوات کے علاوہ اور کسی شے کے مطابق نہیں کہہ سکتے نہ تو حقیقتہً اور نہ بالقوہ طور پر۔ ایک مبہم احساس پر اس کے ہونیکے بعد غور کر سکتے ہیں۔ اس کا اصطفا کر سکتے ہیں اس کو مایل اور ابعد کے واقعات کے علاقے کے ساتھ سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن ایک طرف تو یہ اور دوسری طرف ذہن کی بعد کی حالت جو اس کے متعلق، ان سب چیزوں کو جانتی ہے، یقیناً ایک واقعہ کی دو ایسی حالتیں نہیں ہیں، جن میں سے ایک باشعور ہو اور دوسری بے شعور ہو۔ یہ تو فکر کا مقدر ہوتا ہے کہ بحیثیت مجموعی ہمارے ابتدائی تصورات کی بعد کے تصورات جگہ لیتے رہتے ہیں اور انہیں حقائق کے متعلق جن کو ابتدائی تصورات ظاہر کرتے تھے، اور وضاحت کے ساتھ ظاہر کرتے ہیں۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ابتدائی اور بعد کے تصورات اپنی ابتدائی سکونی نوعیتوں کو بانی نہیں رکھتے۔ اگر اس کے خلاف یقین کیا جائے تو نفسیات کا کوئی قطعی علم ممکن نہ ہو گا ہمارے

تدریجی تصورات میں جو عینیت پائی جاتی ہے، وہ ان کے وقتی یا محضاری فعل کی یکسانی پر کیونکہ یہ ایک ہی قسم کے معروضات سے متعلق ہوتے ہیں۔ عینیت ذات ان میں ہرگز نہیں ہوتی، اور مجھے یقین ہے کہ باقی کتاب میں متعلم واقعات کے اس طور پر سادگی کے ساتھ بیان کرنے سے جس کا بیان آغاز کیا گیا ہے مستفید ہو گا۔

پس صرف یہی نہیں کہ ہم پر یہ ثابت ہو گیا ہے، کہ یہ بات کہ ایک ذہنی واقعہ ایک ہی وقت میں دو چیزیں ہو سکتا ہے، ناقابل فہم ہے، اور جو بات ایک احساس سے معلوم ہوتی ہے، مثلاً نیلگوئی یا نفرت کا احساس درحقیقت وہ غم شعوری طور پر دس ہزار غصہ شعری احساسات نہیں ہو سکتے، جو کسی طرح نیلگوئی یا نفرت کے مشابہ نہیں ہوتے بلکہ ہم کو یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ ہم مشاہدے کے تمام واقعات کو اور طرح سے بھی ظاہر کر سکتے ہیں۔ ذہنی مادے کے نظریے کو اگرچہ ضرب توشہ یہ پہنچی ہے، مگر ہنوز مردہ نہیں ہوا ہے۔ اگر ایک خلیہ جیموں سے شعور منسوب کریں، تو نفلایا کو انفرادی طور پر شعور ہو سکتا ہے، اور تمثیل کی بنا پر ہم اس کو انفرادی دماغ کے غلایا سے بھی منسوب کرینگے۔ ایک نفسیاتی کو اس سے کس قدر سہولت ہو جائیگی، کہ اگر وہ ظہیر کے منہ سے علم ہر شعور کی مختلف مقادیر کو زیادہ کر کے فکر کو ایک صوح کا اس مادہ قرار دے سکتا ہو جس کے جب چاہیں ہم دبیش کا اندازہ کر سکیں جب چاہیں اس کو کم دبیش کر سکیں۔ اس کو ان تدریجی ذہنی حالتوں کے جن کو وہ بیان کرتا ہے ترکیبی طور پر تعمیر کرنے کی بچہ خواہش ہوتی ہے۔ ذہنی مادہ کے نظریے میں اس تعمیر کا اس قدر موقع ہوتا ہے، کہ یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ انسان کا مغلوب نہ ہونے والا ذہن، اپنی ثابت قدمی و ذہانت کو آئندہ بہت کچھ اس کے پھر اسی طرح سے قائم کر لینے پر صرف کرے گا۔ لہذا میں اس بات کو بعض اور باقی دشواریوں کا ذکر کر کے ختم کر دوں گا۔

ذہن و دماغ کے متعلق کے بیان کر نیکی دشواری متعلق کو یاد ہوگا کہ تدریجی شعوری حدوں کے مجموعہ کو احساس امتداد بنجانے کے نظریہ پر تنقید کرتے وقت ہم نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ جو کچھ امتیاز ہوتا ہے، وہ امواج ہوائی میں ہوتا ہے، جو سادہ قسم کا طبیعی اثر بتاتی ہیں، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب مادی تغیر کے نتائج نظام عصبی میں بلند ہوتے جاتے ہیں۔ آخر کار (صفحہ ۲۳ پر) ہم نے کہا تھا کہ نصف کروں کے قشر کے سمعی مرکوزوں میں کوئی سادہ اور برجم عمل پیدا ہو جاتا ہے، جس کے بہ حیثیت مجموعی موسیقی امتداد کا احساس مطابق ہوتا ہے۔ دماغ میں اعمال کے مقام کا تعین کرتے وقت میں نے (صفحہ ۱۵۸ و ۱۵۹) کہا تھا کہ شعور عصبی توانائی کے چشمے کے ساتھ اس عضویں سے ہو کر آتا ہے، اور اس کی کیفیت میں موجات کی نوعیت سے تغیر ہوتا ہے اگر اس سے قہائی فص زیادہ متاثر ہوتے ہیں تو یہ ان چیزوں کا ہوتا ہے جو نظر آتی ہیں۔ اگر مرکز عمل صدغی فص ہوتے ہیں، تو سنائی دیتا ہے وغیرہ۔ اور میں نے یہ بھی کہا تھا عضویات کی موجودہ حالت میں صرف اس قسم کا پیہم ضابطہ ہی قائم کرنے کی جرات کی جا سکتی ہے۔ ذہنی بہرے پر اور ذہنی کوری یعنی سمعی و بصری افینزیا کے واقعات یہ ظاہر کرتے ہیں، کہ بعض خیالات کے وقوع کے لئے کل دماغ لازماً ایک ساتھ عمل کرتا ہے۔ خود شعور جو ایک سلم شے ہے اور اجزا پر مشتمل نہیں ہے کل دماغ کی تغلیت کے مطابق ہوتا ہے، اب کسی خاص وقت میں یہ جیسی کچھ بھی ہو ذہن اور دماغ کے تعلق کے ظاہر کرنے کے اس طریق پر میں باقی کتاب میں قائم رہوں گا، کیونکہ یہ محض مطہری واقعہ کہ بغیر کسی مفروضہ کے ظاہر کرتا ہے، اور اس پر اس قسم کا کوئی منطقی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جیسے کہ تصورات کی ترکیب کے طرے پر وارد ہونے ہیں۔

بائیں ہمہ یہ ضابطہ جس پر اجالا غور کیا جائے تو اس پر اثباتی یا مخفی اعتبار سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ (وکار اور دماغ

کے مابین محض تجربی تلازم کو ظاہر کرتا ہے، لیکن اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ اس سے کوئی عینق یا اصل شے ظاہر ہوتی ہے، تو یہ فوراً پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فکر و دماغ کے تعلق کے مطالعہ میں سب سے اصلی اور اہم مسئلہ یہ ہے کہ ایسی مختلف چیزوں میں تعلق ہی کیوں ہے۔ لیکن اس سے پہلے کہ یہ مسئلہ حل ہو (اگر کبھی حل ہونا اس کی قسمت میں ہے) ایک نسبت ذیلی مسئلہ بھی ہے جس کو طے کر لینا چاہئے۔ اس سے پہلے کہ دماغ و فکر کے تعلق کی توجیہ ہو سکے اس کو معمولی طور پر بیان کر دینا چاہئے۔ مگر اس کے بیان کرنے میں بجد دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے۔ اس کو معمولی طور پر بیان کرنے کے لئے ضرورت ہے کہ اس کی انتہائی تحلیل کی جائے اور یہ معلوم کیا جائے کہ کونسا ذہنی واقعہ، کونسے دماغی واقعہ کے ساتھ اس قسم کا تعلق رکھتا ہے کہ دونوں کو ایک واقعہ کے دو رخ کہہ سکیں۔ ہم کو وہ چھوٹے سے چھوٹا ذہنی واقعہ معلوم کرنا چاہئے جس کا وجود براہ راست دماغی واقعہ پر مبنی ہو۔ اسی طرح سے ہم کو چھوٹے سے چھوٹا دماغی واقعہ دریافت کرنا چاہئے جس کا ذہنی رخ ہوگا۔ اس طرح سے ذہنی اور جسمانی اقل جو دریافت ہو گئے، ان کے مابین ایک قریبی تعلق ہوگا، اور اگر ہم کو یہ بجائے تو اس کا اظہار نفسی طبیعی قانون ہو گا۔

خود ہمارا ضابطہ نفسی سالمات کی دشواری سے بچ جاتا ہے کیونکہ ہم توکل فکر کو حتیٰ کہ پیچیدہ شے کے فکر کو بھی اقل قرار دیتے ہیں جس سے ذہنی رخ پر اس کو بحث ہو گئی ہے لیکن کل دماغی رخ پر کل دماغی عمل کو اقل واقعہ قرار دیکر اسکو اور دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے جو اسی قدر بری ہیں تو اول تو یہ ان تشکیلات کو نظر انداز کرتا ہے، جن پر بعض نقاد بہت زور دیتے ہیں۔ مثلاً کل دماغی عمل اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے، جن میں سے بعض تو سنانی دیتے ہیں بعض نظر آنے میں بعض کائنات اور بعض حس سے اور اک ہوتا ہے، اور یہ سب ایک ہی وقت میں اور ایک ساتھ ہوتا ہے۔ یہ نقاد کہتے ہیں کہ پھر خود فکر کیونکر ایسے اجزاء سے مرتب نہیں ہوتا، جن میں سے

ہر ایک معروض کے ایک جزو کا دوسرا رخ ہوتا ہے اور نیز دماغی عمل کا۔ یہ طریقہ صورت حال پر غور کرنے کے لیے اس قدر ترین قیاس ہے کہ اس سے وہ فلسفہ عالم وجود میں آیا ہے، جو بہ حیثیت مجموعی نفسیاتی فلسفوں میں بہت زیادہ مقبول ہے۔ یہ لاک کا فلسفہ اختلاف تصورات کا نظریہ ہے جس کی ذہنی مادہ کا نظریہ ایک نہایت پتلی شاخ ہے ۶

دوسری دشواری اس سے بھی زیادہ ہے۔ کل دماغی عمل طبیعی واقعہ نہیں ہوتا۔ باہر سے دیکھنے والے کو یہ بہت سے طبیعی واقعات کا جم غفیر معلوم ہوتا ہے۔ ”کل دماغ“ محض اس طریقہ کا نام ہے جس طریقہ پر لاکھوں کمکرات ایک خاص ترتیب سے ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں۔ بیسی یا میکاٹکی فلسفہ کے اصول کے مطابق حقائق صرف علمی و علمدہ کمکرات یا زیادہ سے زیادہ ظاہر ہیں۔ دماغ کی صورت میں ان کا ایک ساتھ نام لینا، تو روزمرہ کی بول چال کی گھڑنت ہے۔ اس قسم کی گھڑنت کسی نفسی حالت کے لئے صحیح معنی میں دوسرے رخ کا کام نہیں دے سکتی۔ صرف حقیقی طبیعی واقعہ یہ کام دے سکتا ہے۔ مگر کمکراتی واقعہ ہی حقیقی طبیعی واقعہ ہے۔ اس واقعہ کی بناء پر ایسا معلوم ہوتا ہے (اگر ہم کو کوئی اساسی نفسی طبیعی قانون بنانا ہے کہ ہم کسی ذہنی مادے کی قسم کے نظرسے کی طرف اپنے آپ کو لوٹنا ہو یا تے ہیں کیونکہ کمکراتی واقعہ دماغی جزو ہے اس لئے یہ کل افکار و خیالات کے مطابق نہیں ہوگا، بلکہ خیال کے عناصر کے مطابق ہوگا۔

اب ہم کو کیا کرنا چاہئے۔ اس مقام پر پہنچ کر اکثر لوگ تو نا قابل علم کے راز کا اعلان کر بیٹھے۔ اور اس احترام پر زور دینگے، جو ہم کو آخر کار اپنی پریشانیوں اور دشواریوں کو اس قسم کے اصول سپرد کرنے پر محسوس ہونا چاہئے بعض کو اس امر پر مسرت ہوگی کہ اشیا کا وہ محدود اور افتراقی نظریہ، جس سے ہم نے آغاز کیا تھا، اور جو ہم کو فلسفی اعتبار سے کسی اعلیٰ ترکیب تک لیجائے والا تھا، جہاں لقیضات ختم ہو جاتے، اور منطق خاموش ہو جاتی آخر کار تنہا قصبات کا شکار ہو جاتا ہے۔ ممکن ہے یہ کمزوری ہو، مگر میں تو

عقلی شکست پر اس طرح سے جن میں مناسکتا۔ یہ چیزیں تو روحانی طور پر عام کی طرح ہیں۔ اس طرح آسودہ ساحل ہونے سے بہتر تو یہ ہے کہ شکستہ چٹان پر کھڑے رہو اور ہمیشہ کے لئے لنگر کی رسی کاٹ دو۔

ماؤمی جزو لایہ تجرئی | اس صورت میں سب سے زیادہ قرین عقل یہ بات معلوم ہوتی ہے، کہ یہ شبہ کیا جائے کہ ممکن ہے ایک تیسری صورت کا نظریہ

ایسی ہو جس پر ہم نے غور نہ کیا ہو اس میں شک نہیں کہ ایک مفروضہ ہے جو تیسری شق ہو سکتا ہے، (یہ مفروضہ تاریخ فلسفین کا قائم کیا گیا ہے) جس پر ان دونوں نظریوں کی نسبت جن سے اب تک ہم نے بحث کی ہے، بہت کٹم منطقی اعتراض ہو سکتے ہیں۔ اس کو متعدد جزو لایہ تجرئی کا نظریہ کہہ سکتے ہیں، اور یہ صورت حال کا اس طرح سے تعقل کرتا ہے،

ہر دماغی خلیہ کا شعور علیحدہ ہوتا ہے، جس کے متعلق کسی اور خلیہ کو علم نہیں ہوتا۔ ہر قسم کا انفرادی شعور ایک سے دوسرے کی طرف خارج ہوتا ہے۔ مگر خلیا میں ایک مرکزی جلی ہوتا ہے، اسی سے ہمارا شعور متعلق ہوتا ہے لیکن اس خلیہ کو تمام خلیاؤں کے واقعات متاثر کرتے ہیں۔ اور اس پر اپنا مجموعی اثر پیدا کرتے ہیں ان خلیاؤں کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ یہ متحد ہو جاتے ہیں۔ یہ بڑا خلیہ ان خارجی واسطوں میں سے ایک ہے جس کے بغیر جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اشیاء میں کسی قسم کا امتزاج نہیں ہو سکتا۔ مخصوص خلیہ کے طبیعی تغیرات نتائج کا ایسا سلسلہ قائم کرتے ہیں، جن کی پیداوار میں ہر خلیہ کا کچھ نہ کچھ حصہ ہوتا ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں، کہ گویا ہر خلیے کی اس میں غائبگی ہوتی ہے۔ اس طرح سے ان جسمانی تغیرات کے شعوری متلازم بھی افکار و احساسات کا ایک سلسلہ قائم کر دیتے ہیں، جن میں سے ہر ایک بہ اعتبار اپنے مستقل وجود کے ایک شکل اور غیر مرکب نفسی شے ہوتی ہے۔ مگر ان میں سے ہر ایک کو (اپنے وقتی عمل کے انجام دہی میں) بہت سی اشیاء کا وقوف ہو سکتا ہے جو ان خلیاؤں کی تعداد کے تناسب سے مرکب و پیچیدہ ہو سکتی ہیں، جنہوں نے مرکزی خلیے کے اندر تغیر پیدا کرنے میں عمل کیا ہے۔

اس قسم کے تعقل سے ان داخلی تناقضات میں سے ایک کا بھی سامنا نہیں ہوتا جو گذشتہ دونوں نظریوں میں رونما ہو چکے ہیں۔ ایک طرف تو نفسی وحدتوں کی ناقابل فہم ترکیب کی توجیہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور دوسری طرف چشمہ فکر کے جسمانی رخ کئے لئے کامل دماغی فعلیت کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، جس کا جسمی واقعہ کے طور پر کہیں وجود ہی نہیں ہے۔ لیکن ان منافع کے ساتھ عضویاتی دشوار باں اور شکوک بھی ہیں۔ دماغ میں کوئی ایسا ظلیہ یا مجموعہ ظاہر نہیں ہے، جس کو تشریحی یا فعلی طور پر ایسا تقویٰ حاصل ہو کہ یہ کل نظام کا مرکز ہو۔ اور اگر ایسا ظلیہ ہو بھی تو نظریہ تعدد جزو لایتجزیٰ کو یہاں ٹھہرنے، اور اس کو وحدت قرار دیئے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ مادی اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو یہ ظلیہ اسی طرح سے اکائی نہیں ہے جس طرح سے مجموعی طور پر دماغ اکائی نہیں ہے۔ یہ اسی طرح سے کثیر سے مرکب ہے، جس طرح سے دماغ خلا یا اور ریشوں سے مرکب ہے۔ اور یہ طبیعیاتی نظریہ کی رو سے خود کثیرات سالمات سے مرکب ہیں۔ لہذا اگر نظریہ زبر بحث کو پوری طرح بر عمل میں لایا جائیگا، تو یہ ناقابل تخیل اور عنصری نفسی طبیعی جزو، خلا یا اور ان کے شعور کو قرار نہیں دیگا، بلکہ اصلی وابدی سالمہ اور اس کے شعور کو قرار دیگا۔ ہم لیبنز کے مسلک جزو لایتجزیٰ کی طرف لوٹ جاتے ہیں، اور عضویات کو پیچھے چھوڑتے ہوئے ایسے حلقوں میں غوطہ اٹکا جاتے ہیں، جن تک تجربہ اور تصدیق کی رسائی نہیں۔ اور ہمارا نظریہ اگرچہ خود تو اپنی تردید نہیں کرتا، مگر اس قدر بعید از حقیقت ہو جاتا ہے جو متناقض ہونے کے مساوی ہے۔ اس سے صرف خیالی اشخاص ہی کو بچسی ہو سکتی ہے، اور اس کی بقا کی ذمہ دار نفسیات نہیں بلکہ مابعد الطبیعیات ہوگی۔ یہ امر کہ اس کی زندگی کا سیلاب ہوگی، اس کے امکان کو تسلیم کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ایسا نظریہ جس کے لیبنز ہر بارٹ اور لوٹزرامی ہوں اس کا مستقبل کچھ نہ کچھ تو ہونا لازمی ہے۔

نظریہ روح | اس موضوع پر یہ میری آخری بحث ہوگی۔ اس کتاب

کے اکثر بڑھنے والے گزشتہ چند صفحوں سے اپنے دل میں خیال کر رہے ہو گئے کہ مصنف روح کا تذکرہ کر کے اس بحث کا خاتمہ کیوں نہیں کر دیتا۔ بعض لوگ جنہوں نے روح کے خلاف تعلیم پائی ہے یا کسی اور وجہ سے وہ اس کے مخالف ہیں، بڑے فلسفی ہوں یا عام ارتقائی مسلک کے والے، ان کو اس قدر عضو یا تی بحث کے بعد اس قابل نفرت شے کے آجانے سے کچھ کم حیرت نہوگی۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ مرکزی غلیبہ یا جزو لایعجزی کی جن دلائل سے تائید ہوتی ہے، وہی اس روحانی عامل کی بھی سوئید ہیں جس کی مدرسی نفسیات، اور عقل عوام قائل ہیں۔ میں نے جو اس قدر تک و دو کیا ہے اور مشکلات کے ممکن چارہ کار کی صورت میں اس کو پہلے سے پیش نہیں کیا، اس کی وجہ یہی تھی کہ ممکن ہے اس طرح عمل سے بعض مادہ پرست روحانی نظریہ کے منطقی احترام کو محسوس کر سکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان عظیم الشان روایتی یقینات سے کوئی شخص بھی نفرت نہیں کر سکتا۔ ہم اس بات کو محسوس کر س یا نہ کر س مگر سچائی و سببی دلائل کی ایک بڑی لہر ہم کو ان کی طرف دھکیلتی رہتی ہے۔ اگر کائنات میں ارواح جیسی چیزوں کا وجود ہے، تو ممکن ہے، یہ ان لاتعداد واقعات سے، جو عصبی مرکوز میں ہوتے ہیں، متاثر بھی ہوتی ہوں۔ کسی خاص وقت میں جو کل دماغ کی حالت ہوتی ہے اس کا ممکن ہے، اپنے داخلی تغیرات سے جواب دیتی ہوں۔ حالت کے یہ تغیر ممکن ہے، بنفصات شعور ہوں اور ان سے کم و بیش سادہ و پیچیدہ اشیاء کا وقوف ہوتا ہو۔ اس طرح سے روح ایک واسطہ ہوگا، جس پر متعدد دماغی اعمال ایک ساتھ اپنے اثرات مرتبہ کرتے ہو گئے۔ چونکہ اس کے لئے کسی داخلی رخ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے اس کو اصلی مکثرہ یا مرکزی غلیبہ کہنے کی ضرورت نہیں، جس کی وجہ سے ہم عضو یا تی شک سے بھی بچ جاتے ہیں۔ اور چونکہ اس کے شعور کی بنفصات وحدتی ہوتی ہیں اور شروع ہی سے ایک مسلم شے معلوم ہوتی ہیں، اس لئے ہم اس نوعیت

سے بھی بچ جاتے ہیں کہ احساسات کو علیحدہ علیحدہ فرض کریں اور ان کے خود بخود امتزاج ہو جانے کو بھی مانیں۔ اس نظریہ کے مطابق جدائی و علیحدگی تو دماغی دنیا میں ہے۔ اور روحانی دنیا میں وحدت ہے۔ صرف یہ مابعد الطبیعیاتی دشواری رہ جاتی ہے کہ ایک قسم کا عالم یا شے موجود دوسرے کو تین سو متاثر کر سکتی ہے۔ مگر یہ دشواری بھی چونکہ دونوں عالموں میں ہے، اور اس کے ساتھ کوئی طبعی خلجان یا منطقی تناقض لاحق نہیں ہوتا اس لئے یہ بالکل معمولی ہے ۴

لہذا میں اس بات کا اعتراف کرتا ہوں کہ روح کو فرض کرنے میں جو کسی نامعلوم طور پر دماغی حالتوں سے متاثر ہوتی ہو، اور اپنے شعوری تاثرات سے ان پر رد عمل کرتی ہو سب سے کم منطقی دشواری لاحق ہوتی ہے ۵ اگر اس سے صحیح معنی میں کسی شے کی توجہ نہیں ہوتی تو بھی یہ ذہنی مادہ یا مادی جذبہ لایتجزی کے مسلک سے یقیناً کلم قابل اعتراض ہے۔ لیکن محض منظر یعنی وہ شے جس کا بالذات وقوف ہونا ہے، اور جو ذہنی اعتبار سے کل دماغی عمل کی مد مقابل ہوتی ہے، محض شعوری حالت ہوتی ہے، روح نہیں ہوتی۔ روح کے اکثر بڑے بڑے حامی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہم اسکو اسکی حالتوں کے سحر بے سے محض انجارج کی طور پر جانتے ہیں۔ لہذا بات میں ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹیں گے، اور یہ دریافت کریں گے کہ آیا شعوری حالتوں کا تسلسل مجموعی دماغی اعمال کے تسلسل کے ساتھ کامل مطابقت رکھتا ہے اور کیا اس مطابقت کا انکشاف ہی سب سے سادہ نفسی طبعی ضابطہ اور ایسی نفسیات کا آخری لفظ نہیں ہے جو قابل تصدیق قوانین کی جوایاں وضاحت کی کوشش اور محدود و مفروضات سے بچنا چاہتی ہے۔ اس قسم کی تجربی متوازنیت کا تسلیم کرنا سب سے زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس پر قائم رہنے سے ہماری نفسیات اثباتی اور غیر مابعد الطبیعیاتی رہے گی۔ اس میں شک نہیں کہ ہم یہاں عارضی طور پر ٹھہر گئے ہیں، اور ایک دن ایسا آئیگا جب ہم ان چیزوں پر زیادہ

بہتر گفتگو کر سکیں گے، اس لئے اس کتاب میں ہم اسی خیال پر قائم رہیں گے اور جس طرح سے ہم نے ذہنی سالمات کے نظریہ کو مسترد کر دیا ہے، اسی طرح سے ہم روح کی طرف بھی کوئی اعتناء کریں گے۔ قارئین میں سے جو لوگ روح کے قائل ہیں، وہ اس پر یقین رکھ سکتے ہیں، اور اثباتیوں میں سے جو اپنی اثباتیت پر اسرار کا چھینٹا دینا چاہتے ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ قدرت نے ہم میں خاک و آتش یا دماغ و ذہن میں خمیر کیا ہے۔ بلاشبہ یہ دونوں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور ایک دوسرے کے وجود کا تعین کرتے ہیں لیکن اس لئے کس طرح سے ایسا کیا ہے اور کیوں کیا ہے اس کو کوئی نہیں جان سکتا۔

باب (۷)

(۸)

نفسیات کے طریقے اور پھندے

اب ہم اپنے مضمون کا عضویاتی مطالعہ ختم کر چکے ہیں اور باقی ابواب میں خود ذہنی حالتوں کا مطالعہ کریں گے، جن کے دماغی شرائط و متلازمات سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے۔ دماغ سے باہر ایک خارجی دنیا ہے جس کے دماغی حالتیں مطابقتی ہیں۔ اور اس سے پہلے کہ ہم اور آگے بڑھیں ذہن اور طبیعی حقیقت کے اس نسبت بڑے حلقے کے تعلق کے متعلق کچھ کہنا مناسب ہو گا۔

نفسیات ایک ایسی نفسیاتی جس ذہن کا مطالعہ کرتا ہے، وہ علمی و علمیہ طبیعی علم ہے۔ افراد کا ذہن ہوتا ہے، جو حقیقی مکان و زمان کے ایک خاص حصے میں بود و باش رکھتے ہیں کسی اور قسم کے ذہن سے مثلاً ذہانت مطلق یا ایسا ذہن جو کسی خاص جسم سے تعلق نہ رکھتا ہو یا ایسا ذہن جو دور زمان سے تعلق نہ رکھتا ہو، اس قسم کی نفسیات کو کچھ علاقہ نہیں ہے۔ جب وہ ذہن کا ذکر کرتا ہے، تو اس کی مراد اذہان کے ایک کلی نام سے ہوتی ہے اگر اس حقیقہ تحقیق سے کچھ ایسی نفسیات بھی مرتب ہو جائیں

جن سے وہ فلسفی جو ذہانت مطلق پر سرگرم فکر ہے، کچھ کام لے سکے تو اس کی خوش قسمتی ہوگی۔
پس نفسیاتی کے لئے وہ اذہان، جن کا وہ مطالعہ کرتا ہے اور اشیا سے عالم کی طرح سے اشیا ہیں۔ جب وہ تاملی طور پر اپنے ذہن کی تکمیل کرتا ہے، اور یہ بتاتا ہے کہ اس میں اس کو کیا نظر آتا ہے تو اس وقت بھی اس کے متعلق، ایک خارجی شے کی طرح سے گفتگو کرتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے، کہ بعض حالات میں اس کو خاکستری رنگ سبز معلوم ہوتا ہے، اور اس ظاہر کو وہ مغالطہ کہتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دو چیزوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ ایک طرف حقیقی رنگ کا جو اس کو خاص حالات میں نظر آتا ہے۔ اور دوسری طرف ذہنی ادراک کا جس کے متعلق اس کا خیال ہوتا ہے، کہ یہ اس کو ظاہر کرتا ہے اور ان کے تعلق کو وہ ایک خاص قسم کا کہتا ہے۔ اس تنقیدی فیصلہ میں نفسیاتی اس ادراک سے بھی اسی قدر خارج ہوتا ہے جس پر کہ وہ تنقید کرتا ہے، جس طرح سے کہ وہ رنگ سے خارج ہوتا ہے۔ اور اگر یہ بات اس کے متعلق اس وقت صحیح ہوتی ہے جب وہ اپنی شعوری حالتوں کا مطالعہ کرتا ہے، تو جب وہ دوسروں کی نفسی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہے اس وقت کس قدر صحیح نہ ہوگی۔ جرمنی فلسفہ میں کانٹ کے بعد سے لفظ (Erkenntniss theorie) یعنی انتقاد قوت علم بہت استعمال ہوتا ہے۔ اب اس میں شک نہیں کہ نفسیاتی اس قسم کا ناقہ علم لازمی طور پر بن جاتا ہے۔ لیکن جس علم کے متعلق وہ نظریات قائم کرتا ہے، وہ محض وہ فعل علم نہیں ہے جس کی کانٹ تنقید کرتا ہے وہ علم کے عام امکان کے متعلق تحقیق نہیں کرتا۔ وہ اس کو ممکن فرض کرتا ہے جو جس وقت ہوتا ہے اس وقت اس کو اس کے اپنے اندر موجود ہونے کے متعلق شک نہیں ہوتا جس علم پر وہ نکتہ چینی کرتا ہے وہ خاص انسانوں کا خاص چیزوں کے متعلق علم ہے جو ان کے گرد و پیش ہوتی ہیں۔ اس علم کو وہ اپنے تسلسلہ علم کی روشنی میں کبھی کبھی صحیح و غلط کہیگا۔ اور ان اسباب کا پتہ چلائیگا، جن کے ذریعہ سے یہ

صحیح یا غلط ہوتا ہے؟
یہ بھی نہایت اہم ہے کہ اس طبعی نقطہ نظر کو شروع ہی سمجھ لیا جائے۔
ورنہ نفسیاتی سے اس سے زیادہ کا مطالبہ کیا جائے گا جس قدر کہ اس
سے کہنے کی توقع ہو سکتی ہے؟
ذیل کے جدول سے بہ صراحت یہ ظاہر ہو گا کہ نفسیات کے مسلمات
کیا ہونے چاہئیں؟

نفسیاتی	فکر جس کا مطالعہ	معروض فکر	نفسیاتی کی حقیقت
---------	------------------	-----------	------------------

ان چار مربعوں میں نفسیات کے ناقابل تحلیل معطیات یا غیر نفسیاتی
جو مجرہ، مادہ میں یقین رکھتا ہے، جو مجموعی طور پر اس کا کل معروض بنتے ہیں
یہ ایسے حقائق ہیں جنکو وہ مع، ان کے باہمی علاقے کے، جس قدر صحت کے
ساتھ اس سے ہو سکتا ہے، بیان کرتا ہے، اور اس کو رکھ دھند۔ یہ ہیں نہیں
پڑتا کہ وہ ان کو کیونکر بیان کر سکتا ہے۔ اس قسم کے اصلی و اساسی
گورکھ بندیوں سے اُسے اپنے کو اسی طرح سے پریشان کرنے کی ضرورت
نہیں ہے، جس طرح سے کہ ہندس کھیا کر، اور نباتاتی کو نہیں ہے، جو بھی
مسلمات قائم کرتے ہیں؟
اپنے خاص نقطہ نظر کی وجہ سے نفسیاتی کے بعض مغالطوں میں مبتلا
ہونے کا امکان ہے، یعنی وہ ذہنی اور خارجی دونوں واقعات کا مجرہ ہے،
لیکن ان کو ہم اس وقت تک بیان نہیں کرتے، جب تک کہ ان طریقوں
کی تحقیق نہ کر لیں جو واقعات زیر بحث کی تحقیق کیلئے وہ استعمال کرتا ہے؟
سب طرق تحقیق سے پہلا اور سب سے بہتر طریقہ تامل مشاہدہ
ہے جس پر ہم کو ہمیشہ اعتماد کرنا ہو گا۔ لفظ تامل کی تعریف کی چنداں ضرورت

نہیں۔ نفسیات میں اس کے معنی، اپنے ذہن کا مشاہدہ کرنے، اور یہ خبر دینے کے ہیں، کہ اس کے اندر کیا۔ اس بارے میں سب متفق ہیں، کہ اس میں ہم کو شعوری حالتیں ملتی ہیں۔ جہاں تک مجھے علم ہے، اس قسم کی حالتوں کے وجود کے متعلق کسی ناقد نے شک نہیں کیا ہے، اگرچہ اور امور میں وہ کتنا ہی شک کیوں نہ ہو۔ یہ بات کہ ہم کو کسی نہ کسی قسم کے تغفل ہوتے ہیں، ایسے عالم میں بالکل مسلم سمجھی جاتی ہے، جس کے اور واقعات کبھی نہ کبھی فلسفیانہ شک کی آندھی میں دھمکتا جاتے ہیں۔ سب بلا پس و پیش اس امر کا یقین رکھتے ہیں، کہ وہ اپنے آپ کو سوچتا ہوا محسوس کرتے ہیں اور وہ ذہنی حالت کو باقی تمام اشیاء سے جن سے کہ اس کا وقوفی تعلق ہوتا ہے، ایک داخلی فعلیت یا جذبہ کہہ کر ممتاز کرتے ہیں۔ اس یقین کیوں نفسیاتی سہلالت میں سب سے اساسی سمجھتا ہوں اور اس کے ہر قسم کے جبرت آمیز استفسارات کو نظر انداز کرتا ہوں کیونکہ وہ اس قدر مابعد الطبیعیاتی ہیں کہ اس کتاب کے حلقہ سے باہر ہیں۔

اصطلاحی سوال ہمارے پاس کوئی ایسا کلی ہونا چاہئے جس کا کل شعوری حالتوں پر اطلاق ہو سکے، اور ان کی مخصوص کیفیت یا وقوفی فعل سے علیحدہ ان کو مجموعی طور پر ظاہر کر سکے۔ بد قسمتی سے جو اصطلاحیں رائج ہیں، ان میں سے اکثر میں سخت نقائص ہیں۔ ذہنی حالت، حالت شعور، شعوری تغیر طویل ہیں اور ان سے افعال مشتق نہیں ہوتے یہی حال موضوعی حالت کا ہے۔ احساس کا فعل ہے محسوس کرنا اور اس سے اور مشتقات بھی نکلتے ہیں۔ مثلاً احساس کے ساتھ محسوس کیا، احساسیت وغیرہ۔ یہ بات اس کو بہت موزوں بنا دیتی ہے، لیکن دوسری طرف اس کے خاص اور عام معنی ہیں۔ بعض اوقات یہ لذت والہم کے بجائے استعمال ہوتا ہے، بعض اوقات فکر کے مقابلہ میں محض حس کے لئے استعمال ہوتا ہے مگر ہم ایسا لفظ چاہتے ہیں، جو فکر اور احساس دونوں پر حاوی ہو سکے، علاوہ برائیں احساس سے فلاطوں صفت فلاسفہ بہت کچھ ایسے معنی بھی سمجھتے ہیں

جن میں ذم کا پہلو ہوتا ہے۔ اور چونکہ فلسفہ کے باہمی افہام و تفہیم میں سب سے بڑی رکاوٹ ایسے لفظ کا استعمال ہوتا ہے جو عمل و عمل کے دونوں اہمیتوں میں ہوں، اس لئے اگر ممکن ہو تو ایسے الفاظ کو ہمیشہ ترجیح دی جائے۔ جن میں پہلو نہ ہوں۔ مثلاً کھلے لئے لفظ (Psychosis) یعنی نفسیت بجز کیا ہے۔ اس میں یہ فائدہ بھی ہے کہ (Neurosis) یعنی عصبیت کا متضاد ہے جس کو ابھی نصف نفسی عمل کے مطابق عصبی عمل کے لئے استعمال کیا ہے۔ علاوہ برائے یہ اصطلاحی بھی ہے۔ کسی ایک جانب مائل نہیں ہے، مگر اس سے کوئی فعل یا اور کوئی لفظ مشتق نہیں ہوتا۔ یہ ترکیبیں جیسے کہ تاثر روح یا تغیر ایوولیوشنی ہونے والی ہیں۔ جیسی کہ حالت شعور کی ترکیب ہے اور ان میں نظریات کی طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے جو اصطلاح میں اس وقت تک نہ ہونا چاہئے، جب تک ان پر عام بحث نہ ہو لے اور ان کو عام طور پر تسلیم نہ کر لیا جائے۔ تصور ایک اچھی مہم اور بے لاگ اصطلاح ہے، اور اسکو لاگ لئے وسیع ترین عمومیت کے ساتھ استعمال کیا سکتا۔ مگر اس سند کے باوجود بھی یہ زبان میں اس طرح سے رائج نہیں ہوا ہے، کہ جسمانی حوالوں پر حادی ہو جائے۔ علاوہ برائے اس سے بھی فعل مشتق نہیں ہوتا۔ فکر سب سے بہتر لفظ ہوتا، اگر اس کو اس طرح استعمال کیا جاسکتا، کہ جس میں بھی اس میں آجائیں۔ اس میں کوئی ایسا ذم کا پہلو نہیں ہے، جو احساس کے اندر ہے، اور اس سے فوراً دو فہم کی عام موجودگی کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے یعنی خود ذہنی حالت کے علاوہ اس کے معروض کی طرف حوالہ پایا جاتا ہے، جس کے متعلق ہم کو جلد ہی یہ معلوم ہو گا کہ ذہنی زندگی کی اصل اساس ہے۔ لیکن کیا درود و دندان کے خیال سے متعلم کا ذہن کبھی واقعہ موجودہ تکلیف کی طرف منتقل ہو سکتا ہے یہ بہت ہی مشکل ہے۔ اس طرح ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجبوراً ہم کو لفظوں کا کوئی ایسا چور اختیار کرنا پڑیگا، جیسے ہیوم کا ارتسام و تصور ہے، یا ہلٹن کا احضار و استحضار ہے یا معمولی احساس و فکر ہے۔ تب کہیں پورے مفہوم کا احاطہ ہو سکیگا؟ اس اشکال میں ہم کوئی خاص پسند نہیں کر سکتے۔ بلکہ سیاق کے لحاظ سے

مذکورہ مرادفات میں سے کبھی ہم ایک کو استعمال کریں گے، اور دوسرے کو۔ میں ذاتی طور پر تو احساس یا فکر کی طرف زیادہ مائل ہوں۔ ان دونوں لفظوں کو میں غالباً معمول سے زیادہ وسیع معنی میں استعمال کروں گا۔ اور ان کے غیر معمولی مفہوم سے دونوں قسم کے متعلم چونک پڑا کریں گے۔ لیکن اگر ربط کلام سے یہ بات واضح ہو جائے کہ ان سے ذہنی حالتیں مراد ہیں، بلا لحاظ انہی قسم کے تو، اس میں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے اس سے کچھ فائدہ ہو۔ تاہم مشاہدے کے ناقص ہونے پر بہت کچھ بحث ہوئی ہے۔ اور اس بارے میں قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں کسی متعین تصور تک پہنچ جانا چاہئے۔

سب سے مشہور روحانیتی کی رائے یہ ہے کہ روح یا ذہنی حالتوں کا موضوع ایک مابعد الطبیعیاتی شے ہے، جس تک علم کی بلاد اسطیع پہنچ نہیں ہو سکتی۔ جن ذہنی حالتوں اور ذہنی اعمال کا ہم کو تاہی طور پر وقوف ہوتا ہے، وہ ایک داخلی حس کے معروض ہوتے ہیں، جو حقیقی فاعل یا سراسطی حاد ہی نہیں ہوتی، جس طرح بصارت و سماعت سے ہم کو اصل معادل کا علم نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس نقطہ نظر سے تاہی روح کے مظاہر کے علاوہ اور کسی شے پر متصرف نہیں ہو سکتا۔ لیکن پھر بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ یہ خود مظاہر کو کیونکر اچھی طرح سے جان سکتا ہے؟

بعض مصنف یہاں بلند پروازی کرتے ہیں۔ اور اس کے لئے ایک قسم کی ناقابل خطائی کے مدعی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اوپر دگ کہتا ہے کہ ”جب اس قسم کی ذہنی تمثال میرے ہنم کا معروض ہوتی ہے تو اس کے اس وجود میں جو کہ میرے شعور کے اندر ہے اور اس میں جو میرے شعور سے باہر ہے، کوئی معنی نہیں ہوتے کیونکہ اس صورت میں جس شے کا ہم مہربا ہے، وہ ایسی ہے جس کا اس طرح سے بھی وجود نہیں ہے، جس طرح میرے معروضات اور اک میرے شعور سے علیحدہ اپنا وجود رکھتے ہیں۔ یہ صرف میرے اندر موجود ہوتا ہے۔“

اور برعکس کہتا ہے۔

”جن مظاہر کا داخلی طور پر فہم ہوتا ہے وہ بجائے خود حقیقی ہوتے ہیں جیسے یہ معلوم ہوتے ہیں ویسے ہی فی الحقیقت ہوتے ہیں۔ اس کی وہ شہادت ضامن ہوتی ہے جس سے کہ انکا فہم ہوتا ہے۔ پس اس امر سے کون انکار کر سکتا ہے کہ اس سے نفسیات کا علوم طبیعی پر تفوق ظاہر ہوتا ہے؟“

اور پھر کہتا ہے کہ

”اس امر کے متعلق کوئی شک نہیں کر سکتا نفسی حالت ہوتی ہے اور ایسی ہی ہوتی ہے جیسا کہ نفسیاتی کو اس کا فہم ہوتا ہے۔ جو کوئی اس کے متعلق شک کرے گا وہ اس کا لٹل شک تک پہنچ جائیگا جو ہر مقررہ نقطہ کو خارج کر کے جس سے کہ علم پر اعتراض ہو سکتا ہے، خود کو تباہ کر دیتا ہے!“

بعض دوسری جانب اتہا کو پہنچ گئے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ بچو اپنے اذہان کا کوئی تاثر و قوف ہو ہی نہیں سکتا۔ اسٹ کا مٹ لے جو اس کے متعلق تقریر کی ہے، اس کا اس قدر اقتباس کیا گیا ہے کہ اس کی خاص حیثیت ہو گئی، اس لئے اس کا کچھ نہ کچھ حوالہ یہاں پر لازمی معلوم ہوتا ہے؟

اسٹ کہتا ہے کہ فلاسفہ نے

”گذشتہ کچھ دنوں سے یہ خیال کرنا شروع کر دیا ہے کہ انہوں نے ایک خاص لطافت کے ساتھ دو قسم کے مشاہدوں میں امتیاز کیا ہے، جو مساوی اہمیت رکھتے ہیں۔ ایک خارجی مشاہدہ ہے، اور ایک داخلی و ذاتی مشاہدہ محض مظاہر کیلئے استعمال کیا جاتا ہے.... میں یہاں صرف ایک ایسی علت بتانا چاہتا ہوں جس کی بنا پر وضاحت کے ساتھ یہ بات ثابت ہو جائیگی کہ ذہن کا یہ مفروضہ بلا واسطہ تعمق محض دھوکہ ہے.... فی الحقیقت یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ ذہن انسانی سوائے اپنی خاص حالتوں کے، اور سب چیزوں کا براہ راست مشاہدہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ ان کا مشاہدہ کون کرے گا، یہ خیال ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے انسان اپنا مشاہدہ ان جذبات کے متعلق کرتا ہو۔ جو اس کو متاثر کرتے ہیں۔ کیونکہ از روئے تشریح جذبے اور مشاہدے کے آلات مختلف ہیں۔ اگرچہ ہم سب نے اپنے

اوپر اس قسم کے مشاہدے کئے ہیں، مگر ان کے اندر کچھ بہت زیادہ کھچی قیمت نہیں ہو سکتی۔ اور جذبات کے جاننے کا بہترین طریقہ ہمیشہ یہی ہو گا کہ ان کا خارج سے مطالعہ کیا جائے کیونکہ جذبہ کی ہر قوی حالت... لازمی طور پر مشابہہ کی حالت کے منافی ہوتی ہے۔ لیکن عقلی مظاہر کے اس وقت مطالعہ کرنے کے متعلق جب کہ یہ واقعہ موجود ہوتے ہیں، میرا خیال یہ ہے کہ یہ قطعاً ناممکن ہے۔ نفسیاتی اپنے آپ کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کر سکتا جن میں سے ایک استدلال کرے اور ایک اس کا مشاہدہ کرے۔ کیونکہ اس صورت میں مشاہدہ کرنے والا اور وہ عضو جس کا مشاہدہ ہوتا ہے، ایک ہی ہوتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ مشاہدہ کیونکر ہو سکتا ہے لہذا یہ نام نہاد نفسی طریقہ عضویاتی اعتبار سے بالکل بے کار ہے۔ ایک طرف تو وہ تم کو اس کی نصیحت کرتے ہیں، کہ جہاں تک ممکن ہو ہر خارجی حس خصوصاً ذہنی سخیل سے اپنے کو علیحدہ رکھو، کیونکہ اگر تم خفیف سے حساب میں بھی مشغول ہو جاؤ گے، تو داخلی مشاہدہ نہ ہو سکیگا۔ دوسری طرف، انتہائی کوشش کے بعد اس ذہنی نیند تک پہنچ جاؤ، تو تم کو ان اعمال پر فوراً کرنا چاہئے جو تمہارے ذہن کے اندر ہو رہے ہیں، چنانچہ اس میں کچھ نہیں ہو رہا ہے۔ بلاشبہ ایک دن ایسا آئیگا جب ہماری اولاد اس قسم کے دعاوی کا مذاق اڑا کر بخیر۔ اس عمل کے نتائج بالکل ایسے ہی ہیں جیسی کہ اس کے اصول سے توقع ہو سکتی تھی۔ کیونکہ ان ہزار سال میں جب سے کہ مابعد الحسیہ یعنی مطالعہ نفس میں مصروف ہیں اب تک ان میں ایک قابل فہم اور مسلم الشبوت دعوئے کے متعلق بھی اتفاق نہیں ہوا ہے۔

کامٹ کو انگریزی تجربی نفسیات کا نوکرم، اور جرمن تجربی نفسیات کا غالباً مطلقاً علم نہ تھا۔ اس تجربہ کے وقت غالباً اس نے نو سو سالہ عمر کے نتائج سمجھے مثلاً داخلی فحیبت، استغفار ادیں، انوار اختیار وغیرہ جان لے اس کا جواب دیتے ہوئے کہتا ہے،

”ایم کامٹ کے ذہن میں شاید یہ بات ہو کہ کسی واقعہ کا حافظہ کیواسطے

سے مطالعہ اس کے ادراک کے وقت نہیں بلکہ اس سے ایک لمحہ بعد ہو سکتا ہے۔ اور درحقیقت یہی طریقہ ہے، جس سے عموماً ذہنی واقعات کے متعلق ہمارے بہترین علم حاصل ہوا ہے، جو کچھ ہم کر رہے تھے اس پر ہم اس وقت غور کرتے ہیں، جب وہ کام ہو چکا ہے، اور اس کا ارتسام ہمارے حافظہ میں تازہ ہوتا ہے۔ ان دو طریقوں ہی میں سے کسی ایک سے ہم کو جو کچھ ہمارے ذہن میں گذرتا ہے اس کا علم حاصل ہو سکتا ہے، جس کے متعلق کسی کو انکار نہیں ہے۔ ایم کامٹ مشکل سے اس امر کا مدعی ہو گا، کہ ہم کو خود اپنے ذہنی اعمال کا علم نہیں ہوتا۔ یا تو ہم کو اپنے مشاہدات و استدلالات کا اسی وقت علم ہو جاتا ہے، یا ایک لمحہ کے بعد حافظے کے ذریعہ سے ہم اس کو یاد کرتے ہیں۔ بہر حال ہم کو ان کا علم براہ راست ہوتا ہے، (اور ایسی باتوں کی طرح سے جو خواب خرابی کی حالت میں ہوتی ہیں) محض نتائج کی ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ یہ سادہ واقعہ ایم کامٹ کے کل استدلال کو تباہ کر دیتا ہے، کہ جس شے کا ہم کو براہ راست وقوف ہوتا ہے اس کا ہم براہ راست مشاہدہ کر سکتے ہیں؟

اب حقیقت کو نئے بیان میں ہے۔ مل سے جو ہم نے اقتباس کیا ہے اس سے اس میں شک نہیں کہ عملی حقیقت نہایت وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، جو مصنف ہمارے شعوری حالت کے داخلی فہم سے صداقت مطلق منسوب کرتے ہیں، انہیں بھی اس کا اس مشاہدے اور حافظے کے خطا کہا جانے کے امکان سے تقابل کرنا پڑتا ہے، جو ہم کو ایک لمحہ بعد ہوتا ہے خود بریڈو سے زیادہ اس فرق کو کسی نے وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا ہے جو ایک احساس کی فوری حس، اور کسی بعد کے فکری فعل سے اس کا ادراک کرنے میں ہوتا ہے۔ لیکن ان طریقوں میں سس پر نفسیاتی کو اعماذ کرنا چاہیے۔ اگر افکار و احساسات کا ذاتی ہونا کافی ہوتا تو گہوارے میں پڑے ہوئے بچے بھی نفسیاتی اور ناقابل خطا ہوتے۔ لیکن نفسیاتی کے لئے یہی ضروری نہیں ہے کہ اس کی ذہنی حالتیں بالکل صحیح ہوں بلکہ یہ بھی ضروری ہے، کہ ان کو بیان بھی

کر سکے ان کے متعلق کچھ بھی سکے۔ ان کا نام بھی رکھ سکے، ان کا اصطفا بن سبھی کر سکے۔ ان کا مقابلہ بھی کر سکے۔ اور دوسری اشیا کے ساتھ ان کے علاق کا بھی پتہ لگا سکے۔ جب یہ زندہ ہوتی ہیں یہ خود اپنی مالک ہوتی ہیں۔ صرف ان کے مرنے اور گزر جانے کے بعد ایسا ہوتا ہے کہ وہ اس کی شکار ہوتی ہیں۔ اور جس طرح سے اشیا کے نام لیے، ان کا اصطفا کرنے، ان کے جاننے میں عموماً ہم سے سخت غلطیاں ہوتی ہیں تو یہاں بھی کیوں نہ ہو گی۔ کاسٹ اس واقعہ پر زور دینے میں بالکل حق پہنچا ہے کہ جس احساس کا نام لیا جاتا ہے، جس کے متعلق علم لگا یا جاتا ہے یا جس کا اور اک ہوتا ہے وہ تو گزر چکا ہو گا۔ کوئی ذہنی حالت اپنی موجودگی کے وقت خود اپنا معروض نہیں بن سکتی۔ اس کا معروض ہمیشہ کوئی اور شے ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسی مثالیں بھی ہوتی ہیں، جن میں ہم اپنے موجودہ احساسات کا نام بتاتے ہیں، اور اسی طرح سے ہم کو ایک ہی داخلی حالت کا ایک ہی وقت میں تجربہ بھی ہوتا ہے، اور ہم اس کا مشاہدہ بھی کرتے ہیں۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ مجھے نکان محسوس ہو رہا ہے، مجھے غصہ آرہا ہے وغیرہ۔ مگر یہ مغالطہ آمیز ہیں۔ اور تھوڑی سی توجہ انکو بے نقاب کر دے گی۔ جب میں کہتا ہوں کہ مجھے نکان کا احساس ہو رہا ہے، تو میری موجودہ شعوری حالت براہ راست نکان کی نہیں ہوتی، اور نہ جس وقت میں یہ کہتا ہوں کہ مجھے غصہ آرہا ہے، میری حالت براہ راست غصہ کی ہوتی ہے۔ یہ حالت یہ کہنے کی ہوتی ہے کہ مجھے نکان کا احساس ہو رہا ہے یا یہ کہنے کی ہوتی ہے کہ ”مجھے غصہ آرہا ہے“ یہ بالکل مختلف شے ہے اس قدر مختلف کہ براہ راست جو نکان اور غصہ ان میں شامل ہوتا ہے، اس میں اور اس نکان اور غصہ میں جو ایک لمحہ پہلے مجھے محسوس ہو رہا تھا بہت تغیرات ہو چکے ہیں۔ ان کے نام لینے کے فعل نے ایک لمحہ کے لئے ان کی شدت کو کم کر دیا ہے تو جس بنیاد پر تاالی فیصلہ ناقابل خطا کہا جاسکتا ہے وہ صرف تجربی بنیاد ہے۔ اگر ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ اس لئے اب تک ہم کو دھوکہ نہیں دیا ہے،

تو ہم اس پر اپنے اعتماد کو جاری رکھ سکتے ہیں ہر موبہ واقعات ہی استدلال کرتا ہے

مذہب کہتا ہے کہ ہمارے حواس کے مغالطوں نے ہمارے خارجی عالم کے یقین کو کمزور کر دیا ہے۔ مگر داخلی مشاہدے کے متعلق ہمارا یقین بہ طور ہے۔ کیونکہ ایک عمل فکر یا عمل احساس کی حقیقت کے متعلق ہم نے خود کو کبھی برسر خطا نہیں پایا ہے جب ہم کو شک یا غصہ ہوتا ہے اس وقت غلطی سے ہم کسی یہ خیال نہیں کرتے کہ یہ حالتیں درحقیقت ہمارے شعور کا جز نہیں ہیں۔

اگر یہاں مقدمات صحیح ہوں تو استدلال صحیح ہو گا۔ مگر مجھے اندیشہ یہ ہے کہ مقدمات کو صحیح تسلیم کیا جائیگا۔ اس قسم کی شدید حالتوں کے متعلق جیسی کہ غصہ کی میں ممکن ہے ہم سے غلطی ہوتی ہو مگر کمزور احساسات اور احساسات کمزور باہم تعلقات کے متعلق ہم دیکھتے ہیں کہ جب ہم سے ان کا نام بنائے اور اصطلاح کر لیں تو کہا جائے کہ ہم سے اکثر غلطی ہوتی ہے اور مبتلا سے شک رہتے ہیں۔ جس وقت وہ نہایت سہرعت کے ساتھ گذرتے ہیں اس وقت کس کو ان کی صحیح ترتیب کا یقین ہو سکتا ہے۔ کرسی کے حسی ادراک میں کس کو اس امر کا یقین ہو سکتا ہے کہ اس کے اتنے حصہ کا آئٹھ سے اور اک ہو رہا ہے، اور اتنے حصہ کا ذہن کا سابقہ علم فراہم کر رہا ہے۔ مختلف احساسات کی مقداروں کا کون صحت کے ساتھ ملاحظہ کرتا ہے، اگر یہ ان میں باہم بیچہ مشابہت بھی ہو۔ مثلاً ایک شے کا ایک وقت میں تو کمزور احساس ہوتا ہے، اور ایک وقت میں بخار پر، کون بتا سکتا ہے کہ ان میں کونسا احساس زیادہ مستند ہے۔ کس کو اس امر کا یقین ہو سکتا ہے کہ دو دہے ہوئے احساس بالکل یکساں نہیں ہیں۔ جب دونوں کو صرف ایک ہی لمحہ لگا ہو تو کون کہہ سکتا ہے کہ فلاں تھوڑی دیر ہوا اور فلاں زیادہ دیر۔ اکثر افعال کی نسبت کس کو اس کی خبر ہوتی ہے کہ یہ کس محرک کی بنا پر ہوتے ہیں۔ اگر کوئی محرک تھا بھی تو اس قسم کے پیچیدہ احساس کے جیسا کہ غصہ ہے، کون علیحدہ علیحدہ اجزا بیان کر سکتا ہے

اور بغیر غور کئے ہوئے کون بنا سکتا ہے، کہ اور اک فاصلہ ذہن کی مرکب حالت ہے یا سادہ۔ اگر ہم تامل کے ذریعہ سے اس امر کا قطعی طور پر فیصلہ کر سکیں، کہ جوشے ہم کو مفرد احساس معلوم ہوتی ہے، وہ دو تین مفرد احساس ہے، اور مرکب نہیں ہے تو ذہنی مادے کی کل بحث کا خاتمہ ہو جائے۔

مسٹر سٹے نے اپنی کتاب مغالطات میں ایک باب مغالطات تامل پر بھی لکھا ہے، جس سے ہم یہاں اقتباس کر سکتے تھے مگر چونکہ اس کتاب کا باقی حصہ گویا کہ ان مثالوں کا مجموعہ ہو گا، جو اس دشواری کو ظاہر کرتی ہیں جو براہ راست تامل کے ذریعہ سے یہ معلوم کرنے میں پیش آتی ہے، کہ ہمارے احساسات اور ان کے علائق کیا ہیں۔ اس لئے ہم ان تفصیلات کا پہلے سے کوئی تذکرہ نہیں کرنا چاہتے، جو آئندہ مذکور ہو چکی، بلکہ صرف اپنے غامض نتیجہ کو بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، کہ تامل دشوار ہے۔ اس میں غلطیوں کا احتمال ہوتا ہے۔ اور اس میں وہی دشواری پیش آتی ہے جو ہر قسم کے مشاہدوں میں پیش آتی ہے۔ کوئی شے ہمارے سامنے ہوتی ہے، ہم اس امر کے معلوم کرنے کی بہترین کوشش کرتے ہیں کہ یہ کیا ہے مگر باوجود حقیقی کوشش کے ممکن ہے کہ ہم گمراہ ہو جائیں، اور ایسا کچھ بیان کر دیں جس کا کسی اور شے پر زیادہ اطلاق ہو سکے۔ اس کی صرف اس طرح سے بچت ہو سکتی ہے کہ شے زیر بحث کے متعلق ہمارا مزید علم کہ مشتبہ علم سے متحد ہو جائے۔ بعد کے خیالات شروع کے خیالات کی تائید کریں۔ یہاں تک کہ آخر کار ایک باقاعده نظام کی سی ہمنوائی پیدا ہو جائے۔ رفتہ رفتہ اس قسم کے نظام کی سی باقاعدگی بہترین ضمانت ہے، جو نفسیاتی کسی خاص مشاہدے کی صحت کیلئے لاسکتا ہے، اس قسم کے نظام تک تا بہ امکان ہم کو پہنچنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

نفسیات کے انجمن مصنفین اور جرمنی میں ہر بارٹ کے گروہ نے زیادہ تر اس قسم کے نتائج پر اکتفا کیا ہے، جو مختلف لوگوں کو انفرادی تامل سے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ دکھایا ہے کہ ان سے کیسا نظریہ مرتب ہوتا ہے اہل ذہن میں لاک، ہومو ریڈ ہارٹلی، اسٹوارٹ، براؤن، جیمس، ل، اڈ، جان، اسٹوارٹ

کی تصانیف ہمیشہ مستند خیال کی جائیگی۔ اور رو فیہرین کی تصانیف میں جو کچھ کہ یہ طریقہ سچا ہے خود کر سکتا ہے، اس پر لفظ آخری ملتا ہے۔ (جو ہمارے علم کی جوانی کی آخری یادگار ہے، جو ہنوز غیر اصطلاحی اور لوہیزر کی شیمیا یا جوادوین کی ایجاد سے پہلے تشریح کی طرح عام فہم ہے)۔

اختباری طریقہ اگر نفسیات اب نسبتاً سادہ حالت میں آرہی ہے۔ چند سال کے عرصہ میں گویا کہ ایک خوردبینی نفسیات عالم وجود میں آگئی ہے، جو اختباری طریقوں کے مطابق جاری ہے۔ اگرچہ تاملی معطیات کی پھر بھی ضرورت رہتی ہے، لیکن بڑے پیمانہ پر عمل کرنے، اور اعدادی طریقوں سے کام لینے سے ان کے عدم یقین کو خارج کر دیتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ طریقہ فایت درجہ صبر آزما ہے۔ اور ایسے ملک میں جس کے باشندے اکتا سکتے ہوں اس کا عالم وجود میں آنا مشکل تھا۔ مگر اس قسم کے جرم علماء، جیسے کہ دیسرفنر، دیرارٹ، ونٹ وغیرہ میں ظاہر ہے کیا اکتا سکتے ہیں۔ ان کی کامیابی سے نوجوان اختباری نفسیاتوں کی پوری فوج میدان میں اتر آئی ہے، جو ذہنی زندگی کے عناصر کے دریافت کرنے پر تلی ہوئی ہے۔ نتائج کو ان انبار سے نکالتی ہے، جن کے اندر یہ لمبے لمبے جوتے ہیں۔ اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے ان کو کئی پیمانوں میں تجویز کرتی ہے۔ جب سادہ طریقہ تحقیق سے جو کچھ منکشف ہوتا تھا، وہ منکشف ہو چکا، تو صبر آزما طریقہ کام میں لایا گیا۔ ذہن کو آخر کار باقاعدہ محاصرے کے سامنے ہتھیار ڈالنے پڑ گئے، جن میں وہ قوتیں ہیں جنہوں نے اس کا محاصرہ کر رکھا ہے۔ ان کی شب و روز کی خفیف کامیابیاں آخر کار اس کی آخری شکست میں جمع ہو جائیگی ان نئے منشور ہی شاہ قول اور وقت پیمائی فلاسفہ میں وہ ادبیت تو نہیں ہے، جو متقدس میں تھی، کہ یہ لوگ کام سے کام رکھتے ہیں، ناگش سے نہیں۔ جو بات تامل و مراقبہ اور فضیلت کے اس نقوش سے حاصل نہوتی تھی، جس کے متعلق سرو کہتا ہے کہ اس سے انسان کو فطرت کے متعلق بہترین بصیرت حاصل ہوتی ہے اس کو ان کی تاک جہاں تک ان کے عزم و استقلال اور ان کا اتہاد درجہ کا کائناتوں

ایک نہ ایک دن کرو کھا ایگناؤ

ایسے شخص کے لئے جو اختیاری طرق سے ناواقف ہو، اور اس نے ان کے استعمال کی مثالیں نہ دیکھی ہوں ان کی کوئی عام تشریح مفید نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ہم اس کوشش میں تقسیم الفاظ نہ کریں گے۔ اختیار کے اصل میدان اب تک حسب ذیل رہے ہیں۔ (۱) شعوری حالتوں کا جسمانی حالتوں سے تعلق قائم کرنا، جن میں کل دماغی عضویات، حال کی خصوصیات آلات حس اور کوہ جدید فن داخل ہے، جس کو نفسی طبیعیات کہتے ہیں اور جس میں جس اور پیچ خارجی کے قوانین غلام کا مطالعہ کیا جاتا ہے، جس کے ذریعہ سے یہ نتیجہ ہوتی ہیں (۲) اور اکاٹ سکائی کی انکے حسی عناصر میں تحلیل (۳) سادہ و پیچیدہ اعمال ذہنی کی مدت کی پیمائش (۴) حسی تجربوں اور ان کے زمانی و مکانی نقطہ کی یاد اور اعادہ کی صحت (۵) وہ طریقہ جس کے مطابق ذہنی حالتیں ایک دوسرے کو متاثر کرتی ہیں یعنی ایک دوسرے کا اعادہ کرتی ہیں، ایک دوسرے کے اعادہ کو روکتی ہیں وغیرہ۔ (۶) واقعات کی وہ تعداد جس کا شعور کو ایک وقت میں وقوف ہو سکتا ہے (۷) مسک اور ذہول کے اساسی قوانین۔ یہ بات بھی ضرور تبادلی چاہئے کہ ان میدانوں میں سے بعض میں ان مساعی کے مقابلہ میں جو ان پر صرف ہوتی ہیں بہت کم نظری غرات مرتب ہوئے ہیں۔ مگر حقائق تو حقائق ہی ہیں۔ اگر ہم کو ان کی کافی تعداد مل جائے تو یہ لازم متحد ہو جائیگی۔ ہر سال نئی زمین کو زیر کاشت لایا جائیگا۔ اور نظری نتائج میں اصفافہ ہوگا۔ فی الحال اختیاری طریقہ لئے جس حد تک کہ یہ محض اس کام کا ذخیرہ ہے جو بانک ہو چکا ہے ہمارے علم کی شکل کو بالکل بدل دیا ہے۔

تقابلی طریقہ تقابلی طریقہ تاملی و اختیاری طریقوں کا متمم ہے۔ اس طریقہ کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ معمولی تاملی نفسیات کو مسلم مانتا ہے لیکن جن حالتوں میں تاملی نفسیات کی عام خصوصیات کی اصل اور ان کی باہمی متابعت سے بحث ہوتی ہے، وہاں منظر زیر بحث کا تمام ممکنہ تغیرات و ترکیبات میں پتہ لگانا نہایت اہم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حیوانات کی جبلتوں

کی تحقیق کی جاتی ہے، کہ اس سے ہماری جبلتوں پر روشنی پڑتی ہے اور شہد کی مکھیوں اور چوٹیوں کی استدلالی قوتوں، وحشیوں بچوں پاگلوں مجبوب الحواسوں بہروں اندھوں مجرموں، اور عجیب خصوصیات کے آدمیوں کے اذہان کا مطالعہ کیا جاتا ہے تاکہ ان کی مدد سے خود ہماری ذہنی زندگی کے کسی شعبے پر روشنی پڑ سکے۔ علوم حکمیہ اخلاقی و سیاسی معاہدہ اور زبانوں کی تاریخ کا ذہنی تعلق جوئے کی حیثیت سے اسی غرض کے لئے مطالعہ کیا جاتا ہے مسٹر ڈارون اور مسٹر گیلٹن نے اسی غرض کیلئے سوالات گشتیوں کی صورت میں ان لوگوں کے نام شائع کئے ہیں، جن کے متعلق خیال تھا کہ یہ جواب دے سکیں گے۔ یہ دستور پھیل گیا ہے، اور ہمارے لئے یہ مفید ہوگا، اگر آئندہ پشت کے لوگ اس قسم کی گشتیوں کو لا طائل کو اس خیال ذکر کرنے لگیں۔ فی الحال معلومات میں اضافہ ہو رہا ہے۔ اور نتائج برآمد ہوتے جاتے ہیں۔ تقابلی طریقہ میں غلطی کے بہت اندیشے ہیں۔ جانوروں وحشیوں اور بچوں کی نفسی حالت کی ترجمانی بالکل قیاسی محکوم کے مساوی ہوتی ہے۔ اس میں محقق کی شخصی مساوات کا عموماً کوئی قاعدہ نہیں ہوتا۔ اگر ایک وحشی کی حرکات سے مشاہدہ کرنے والا، غیر معمولی طور پر چونک پڑے، تو اس کے متعلق کہہ دیا جائے گا، کہ اس کے اندر کوئی غلطی یا مذہبی احساس نہیں ہے۔ اگر بچہ اپنی نسبت غائب میں کلام کرتا ہو، تو اس کے متعلق یہ فرض کر لیا جائیگا، کہ اس کو کوئی شعور ذات ہے ہی نہیں۔ پہلے سے قواعد بیان نہیں کئے جاسکے۔ تقابلی مشاہدات کے قطعی ہونے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ کسی پہلے سے موجود مفروضہ کی جانچ کے لئے استعمال کئے جائیں۔ پس اس حالت میں ہی ضروری ہے کہ جس قدر فراست تم میں ہو استعمال کرو، اور جس قدر صفائی و راستبازی سے ممکن ہو کام لو۔

نفسیات میں غلطی پہلا امکان تو زبان کے گھراؤ کن اثر کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے۔ زبان دراصل ان لوگوں میں عالم وجود میں آئی تھی جو نفسیاتی نہ تھے۔ اور اس زمانہ میں اکثر آدمی تقریباً غفلت راجی اشیاء کے اسماء سے کام لیتے ہیں۔ ہمارے زندگی کے بڑے جذبات غصہ محبت

خوف نفرت امید اور ہامی ذہنی فعلیت کی نہایت فہمیدہ نفسیات مثلاً یاد رکھنا
اسید کرنا جانتا خواب دیکھنا جالیا فی احساس کی وسیع ترین اقسام کے مثلاً خوشی
افسوس لذت صرف یہی اس قسم کے واقعات ہیں جن کے لئے زبان میں
خاص الفاظ ہیں یہ سچ ہے کہ جس کی ابتدائی کیفیات مثلاً چمک بلند سرخ نیلا
گرم سرد ذہنی اور خارجی دونوں معنی میں استعمال ہو سکتے ہیں۔ یہ خارجی اوصاف
کے لئے بھی ہیں، اور ان احساسات کے لئے بھی ہیں جو ان سے پیدا ہوتے
ہیں۔ مگر اصلی مفہوم خارجی ہی ہے۔ آج تک ہم کو بہت سی حوسلوں کو ان چیزوں کے
نام سے ظاہر کرنا پڑتا ہے، جن سے یہ اکثر ہوتی ہیں۔ نارنجی رنگ بنفشے کے پھولوں
کی خوشبو پیپر کا سا ذائقہ گرج کی سی آواز، آگ جیسی جستی وغیرہ میرے ہاں ظاہر
کر دینگے۔ تجرئی مصنفین کو ایسے مغالطوں پر زور دیتے کا بہت شوق ہوتا ہے،
جن میں ذہن زبان کی وجہ سے مبتلا ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں، جب کبھی کسی خاص
مجموعہ مظاہر کے ظاہر کرنے کے لئے لفظ بناتے ہیں تو ہمارے مظاہر سے ماوراء
کسی کوئی شے کے فرض کر لینے کا امکان ہوتا ہے، جس کا وہ لفظ نام ہوتا
ہے۔ لفظ کے بننے کی وجہ سے ہمارے اس کے برعکس غلطی کے مرتکب ہونے
کا امکان ہوتا ہے اس وقت ہم یہ فرض کرنے پر مائل ہوتے ہیں کہ کوئی شے
نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ہم ان مظاہر کو نظر انداز کرتے ہیں جن کا وجود ہم سب
کے نزدیک مسلم ہوتا اگر ہم ان کو زبان میں عموماً تسلیم کرتے یا سنتے۔ بے نام
کی شے پر توجہ کا مرکز کرنا دشوار ہوتا ہے۔ اس لئے اکثر علمائے نفسیات کی
تشریح نفسانیات میں ایک قسم کا خالی پن پیدا ہو گیا ہے۔

مگر خالی پن سے بھی بدتر عجیب نفسیات کے معمولی زبان پر مبنی ہونے
سے پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ ہم اپنے خیال کا نام اس کے معروضات سے
رکھتے ہیں۔ اس لئے ہم سب کے سب یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جیسے معروضات
ہیں ویسا ہی خیال ہو گا۔ چند غلطیوں کا خیال کر کے مسیئہ محکموں یا
تصورات ہی پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ ایک مجرد یا کلی معروض صرف ایک مجرد
وکی تصور ہی ہو سکتا ہے۔ جس طرح ہر معروض آتا جاتا ہے، فراموش ہو سکتا

ہے، اور پھر اس کا خیال کیا جاسکتا ہے، اس لئے اس کے خیال میں بھی ایسی آزادی، عینیت اور حرکت ہوتی ہے۔ معروض متوالی کو خیال متوالی سمجھ لیا جاتا ہے اور سمجھ گئی ہو جو دیت اور تسلسل کے درکات کو اور اکات کی چھب گئی ہو جو دیت اور تسلسل پر مبنی سمجھ لیا جاتا ہے ذہنی چشمہ کی مسلسل روانی کو قربان کر دیا جاتا ہے اور اس کی جگہ سالمائیت یا روبروں سے تعمیر کرنے کی تجویز کا وعظ کیا جاتا ہے جس کی موجودگی کے لئے کوئی تاقتی وجہ پیش نہیں کی جاسکتی اور جس سے ہر قسم کی دشواریاں اور تناقض پیدا ہوتے ہیں، جو متعلم کے ذہن کے لئے ورنہ پریشانی ہوتے ہیں؟

اس کے معنی یہ ہیں، کہ ہم اس تمام انگریزی نفسیات کو چولاک اور میوم سے ماخوذ ہے، اور اس تمام جرم نفسیات کو جو ہر بارٹ سے ماخوذ ہے، جس حد تک یہ دونوں تفصیلات کو، ایسی منفرد ذہنی وحدتیں کہتے ہیں، جو آتی جاتی ہیں، ناقص ٹہراتے ہیں۔ مسئلہ سے یہ بات اور واضح ہو جائے گی فی الحال ہماری نفسیاتی نظر اور خرابیوں سے خراب ہو رہی ہے کہ

نفسیاتی کا مغالطہ | نفسیاتی کے لئے اس ذہنی واقعہ کے شعلق جس کی نسبت وہ بیان دیتا ہے سب سے بڑا پھندہ اس کا نقطہ نظر ہوتا ہے۔ اس کو آئندہ چٹکر میں نفسیاتی کا مغالطہ کہو بنگا۔ یہاں بھی کچھ خرابی زبان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ نفسیاتی جیسا کہ ہم (صفحہ ۱۸۳) پر بیان کر چکے ہیں اس ذہنی حالت سے جس کے متعلق وہ گفتگو کرتا ہے، باہر ہوتا ہے یہ اور اس کا معروض دونوں اس کے لئے معروض ہوتے ہیں اب جب یہ وقتی حالت ہوتی ہے (ادراک خیال، تغفل وغیرہ) تو معمولاً اس کے پاس اس کے موسوم کرتے کا سوائے اس کے کوئی اور طریقہ نہیں ہوتا کہ یہ فلاں شے کا خیال ادراک وغیرہ ہے۔ اس دوران میں وہ اسی معروض کو اپنے طریق پر جانتا ہے، اور نہایت آسانی سے یہ فرض کرنے لگتا ہے، کہ اس کا خیال بھی اس کو اسی طرح جانتا ہے، جس طرح سے کہ میں جانتا ہوں۔ حالانکہ اکثر یہ بات حقیقت سے بہت دور ہوتی ہے۔ ہماری

سائنس میں اس کی وجہ بہت سی نہایت جموٹی سمجھ گھیاں اور دشواریاں پیدا ہو چکی ہیں۔ احضاری و استحضاری اور اک کا نام نہاد سوال، یعنی آیا ایسا معروض ذہن کے سامنے ہوتا ہے، جو اپنا، اپنی جموٹی مثال سے خیال کرتا ہے، برابر براہ راست اور بغیر کسی مثال کے خیال کرتا ہے۔ اسمیت و تعقلیت کا سوال یعنی یہ سوال جب ذہن کے سامنے انتہا کا ایک عام تعقل ہوتا ہے، تو یہ کس صورت میں ذہن کے سامنے ہوتی ہیں۔ یہ سوالات اگر نفسیاتی کے مقابلہ کو خارج کر دیا جائے تو کچھ دشوار نہیں ہے۔ (انشاء اللہ یا رب!) میں ہم اسکو ثابت کرینگے کہ

نفسیاتی کے مقابلہ کی دوسری قسم یہ مفروضہ ہے کہ جس ذہنی حالت کا سہارا کیا جا رہا ہے، اس کو خود اپنا اسی طرح شعور ہونا چاہیے جس طرح نفسیاتی کو اس کا شعور ہوتا ہے۔ ذہنی حالت کو خود اپنا صرف داخل سے وقف ہوتا ہے۔ یہ صرف اپنے مافیہ پر قابض ہوتی ہے، اور اس کے علاوہ اور کسی شے سے اسکو تعلق نہیں ہوتا۔ برخلاف اسکے نفسیاتی اس سے باہر سے واقف ہوتا ہے اور اسکو اسکے ہر شے سے تعلقات معلوم ہوتے ہیں خیال صرف اپنے معروض کو دیکھتا ہے نفسیاتی خیال کے معروضات کو بھی دیکھتا ہے خود خیال کو بھی اور ممکن ہے باقی کل دنیا کو بھی دیکھے۔ لہذا ہمیں ایک نفسیاتی کے نقطہ نظر سے ذہنی حالت پر بحث کرتے ہوئے بہت ہوشیاری سے کام لینا چاہئے۔ اور اس میں ایسی چیزوں کو داخل نہ کرنا چاہئے، جو صرف ہمارے لئے موجود ہوتے ہیں۔ ہم کو کسی شے کے شعور کو خود شعور نہ بنا دینا چاہئے۔ اور اس کے خارجی اور طبعی علائق کو دیگر واقعات عالم کے ساتھ ان معروضات میں داخل نہ کرنا چاہئے، جن کا اس کو وقف ہوتا ہے اگرچہ تقابلاً نظر کا یہ غلط بہت معمولی معلوم ہوتا ہے مگر اس میں شک نہیں کہ یہ بھی ایسا بھند ہے، جس میں بھنسنے سے کوئی نفسیاتی ہمیشہ بچا نہیں رہا ہے، اور بعض گروہوں کی تو نے دیکر کل ہی کائنات ہوتی ہے۔ اس کے لطیف گمراہ کن اثر سے خود کو جتنا بھی محفوظ رکھا جائے کم ہے۔

خلاصہ اس باب کا خلاصہ یہ ہے کہ نفسیات یہ فرض کرتی ہے، کہ افکار و خیالات بدرجہ ہوتے ہیں۔ اور یہ ایسے عالم میں

معروضات سے واقف ہوتے ہیں جن سے نفسیاتی بھی واقف ہوتا ہے۔ یہ افکار موضوعی معطیات ہیں جن سے کہ وہ بحث کرتا ہے، اور ان کے علاوہ وہ ان کے ان تعلقات سے بحث کرتا ہے جو ان کو اپنے معروضات کے ساتھ دماغ کے ساتھ اور باقی عالم کے ساتھ ہوتے ہیں۔ یہ علم النفس کا موضوع بحث ہیں۔ اس کے طریقے حسب ذیل ہیں۔ تامل، اختیار، و مقابلہ۔ لیکن ہماری ذہنی حالتوں کے متعلق تامل یقینی و قطعی رہبر نہیں ہے۔ نفسیاتی الفاظ و لغات کی کبھی خصوصاً بعض حالتوں کے نظر انداز کر دیئے کا موجب ہوتی ہے۔ اور اسی کی بنا پر بعض پر اس طرح سے بحث کی جاتی ہے کہ گویا وہ خود سے اور اپنے معروضات دونوں سے واقف ہوتی ہیں، جو ایک خوف ناک مخالطہ ہے۔

باب (۸)

(۴)

ذہن کا تعلق دیگر اشیا کے ساتھ

چونکہ نفسیات کے لئے ذہن ایسے عالم کی شے ہے جس میں اور اشیا بھی ہیں، اس لئے اُن اشیا سے جو اسکو تعلق ہے، اس کا بھی مطالعہ کرنا چاہئے۔ سب سے پہلے دیکھنا چاہئے کہ اس کو زمانی علاقے کے ساتھ کیا تعلق ہے؟

اِذبان سے جس طرح ہم واقف ہیں، وہ عارضی وجود ہوتے ہیں۔ یہ امر کہ آیا میرے ذہن کا میرے جسم کی پیدائش سے پہلے وجود تھا یا اس کے فنا ہونے کے بعد اس کا وجود باقی رہیگا؟ یہ ایسے سائل ہیں جن کا تصفیہ کبھی واقعات سے نہیں بلکہ عام فلسفہ یا دینیات سے ہو سکتا ہے۔ میں نام نہاد رو حانیت کے واقعات کو نظر انداز کرتا ہوں، کیونکہ ہنوز یہ تصفیہ طلب ہیں۔ علم طبعی کی حیثیت سے نفسیات اپنے آپ کو موجودہ زندگی تک محدود رکھتی ہے، جس میں ہر ذہن ایک جسم کے ساتھ وابستہ نظر آتا ہے جس کے واسطے اسکے مظاہر عالم وجود میں آئے ہیں۔ پس موجودہ عالم میں اِذبان ایک دوسرے سے پہلے ایک دوسرے کے بعد اور ایک دوسرے

کے ساتھ ایک مشترک طرف یعنی زمانہ میں ہوتے ہیں زمانہ سے ان کو حیثیت مجموعی کیا تعلق ہے، اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ زمانہ میں انفرادی شعور کی جو زندگی ہے، اس میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وفات ہوتے رہتے ہیں۔ اسلئے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ

کیا ہم کبھی قطعاً بے شعور ہو سکتے ہیں؟

اس سوال کا مطالعہ بھی بہت ضروری ہے۔ غیظ، غشی، غفلت، صبح اور دوسری بیہوشی کی حالتیں ہم پر طاری ہوتی ہیں اور بڑے وفات لے لیتی ہیں مگر ان کے باوجود ہم ایک شخص کی ذہنی تاریخ کو ایک ہی کہتے ہیں۔ اور اگر ایک مرتبہ غل پڑنے کو تسلیم کر لیا جائے، تو کیا یہ ممکن نہیں ہے، کہ یہ وہاں بھی موجود ہوتی ہو، جہاں کہ ہم کو اس کا شبہ نہیں ہوتا۔ اور شاید لطیف شکل میں مسلسل رہتی ہو؟

ایسا ہو سکتا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ موضوع کو اس کا علم نہ ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اتھیر دیکر ہم پر حراجی عمل کبا جاتا ہے، اور ہم کو شبہ تک نہیں ہوتا کہ ہمارے شعور میں کوئی وقفہ واقع ہوا ہے۔ دذریعہ سے اس کے دونوں سرے نہایت صفائی کے ساتھ جڑ جاتے ہیں۔ صرف زخم دیکھ کر ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہم ایسے زمانہ میں بھی زندہ رہتے ہیں، جو ہمارے فوری شعور کے لئے موجود نہ تھا۔ غیظ میں بھی ایسا ہوتا ہے کہ ہمیں خیال ہوتا ہے کہ سوئے نہیں، اور ہم کو صرف گھڑی دیکھ کر اس امر کا یقین ہوتا ہے، کہ ہمارا خیال غلط ہے۔ پس ممکن ہے، کہ ہم خارجی اور حقیقی زمانہ میں زندہ ہوں ایسے زمانہ میں جس کو وہ نفسیاتی جانتا ہے، جو ہمارا مطالعہ کر رہا ہے اور ہم کو خود اس کا احساس نہ ہو، اور نہ ہم اس کا کسی خارجی علامت سے استنباط کر سکتے ہوں۔ سوال یہ ہے کہ ایسا کب ہو سکتا ہے؟ شعور فی الحقیقت غیر مسلسل ہے۔ اور اس میں نفسیاتی کے نقطہ نظر سے مسلسل جاتا ہوتے رہتے ہیں، اور پھر اس کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، اور کیا یہ خود کو ایسے مغالطہ سے مسلسل معلوم ہوتا ہے، جو حیاتی فکر کے مغالطہ کے حامل ہے۔ کیا یہ اکثر اوقات خارجی طور پر اسی قدر مسلسل ہوتا ہے جس قدر کہ یہ داخلی طور پر معلوم

ہوتا ہے ؟

یہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ ہم اس سوال کا کوئی قطعی جواب نہیں دے سکتے۔ اتباع ڈیکارٹ جن کا یہ خیال ہے کہ روح کا اصل اساس فکر ہے، اس میں شک نہیں کہ اس کو ادنیٰ طور پر حل کر سکتے ہیں، اور غیر محسوس واقعات کی یا تو ہمارے معمولی حافظہ کے ماضی اعلانات سے، یا شعور کے کم از کم ہوجانے سے قویہہ کر سکتے ہیں جس حالت میں اس کو صرف موجود ہونیکا احساس ہوتا ہے، اور ذہن پر کوئی ایسی بات منقوش نہیں ہوتی جسکا بعد میں احیا ہو سکے۔ تاہم اگر کوئی شخص روح اور اسکی اصل کے متعلق یقین نہ رکھتا ہو، تو وہ ظاہر حقیقت سمجھ سکتا ہے اور یہ تسلیم کر سکتا ہے جسم و نفس دونوں محو خواب ہوجاتے ہیں اس آخری نظریہ کا سب سے نمایاں حامی لاک تھا۔ اور جن صفحات میں وہ ڈیکارٹیوں کے اس یقین کی تردید کرتا ہے، وہ اس کے دلچسپ ترین ہیں۔ ”ادونگھ کا ہر ایک جھو کہ ان لوگوں کے نظریہ کی تردید کرتا ہے، جو اس بات کی تعلیم دیتے ہیں کہ ان کی روح ہر وقت مصروف رہتی ہے۔“ اس کو یہ بانسنا اور نہیں آتی کہ انسان ہرمت آسانی کے ساتھ بھول جاتے ہیں۔ ایم جیوفے اور سہ ولیم ہیلٹن اسی طرح تجربی طور پر اعتراض کرتے ہوئے مخالف نتیجہ پہنچتے ہیں۔ اس کی کوہ مختصر آمد راجہ ذیل وجوہ بیان کرتے ہیں :

”خواب خرابی میں خواہ وہ فطری ہو یا پیدا کیجائے اکثر ذہنی فعلیت کا کافی اظہار ہوتا ہے، اور اسکے اندر کچھ ہوتا ہے انسان اس کو بالکل بھول جاتا ہے“

کتنی ہی غفلت کی فیند کیوں نہ سوتے ہوں جب ہم کو بیدار کیا جاتا ہے، تو ہم خواب دیکھتے ہوئے بیدار ہوتے ہیں۔ معمولی خواب بیدار ہونے کے بعد چند منٹ تک یاد رہتے ہیں۔ اس کے بعد ہم ان کو قطعاً بھول جاتے ہیں۔ اکثر بے خیالی میں ایسا ہوتا ہے کہ ہمارے سامنے ایسے حالات و مشاळा آتے ہیں، جو ایک لمحہ کے بعد ہم کو یاد نہیں رہتے۔

جانتے وقت عادی مشوروں وغیرہ کے متعلق ہماری بے مسمی سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم ایسی چیزوں کی طرف بے توجہ ہو سکتے ہیں، جن کا ہم کو احساس

ہوتا ہے، اسی طرح سے نیند میں بھی ہم عادی ہو جاتے ہیں۔ اور آواز سردی
حس وغیرہ کی اُن حسوں کے باوجود سوتے رہتے ہیں جو ابتدائے ہماری کامل نیند
میں حاصل ہوتی تھیں۔ ہم ان کی طرف سے نیند میں بھی اسی طرح بے توجہ رہنا سیکھ
جاتے ہیں، جس کی جاگتے ہوئے ہم کو عادت ہو جاتی ہے۔ محض حسی ارتقاعات
گہری اور خفیف دونوں طرح کی نیند کی حالت میں یکساں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے
کہ فرق بظاہر سوتے ہوئے ذہن کے اس فیصلہ کی بنا پر ہونا چاہیے کہ یہ قابل
اعتنا نہیں ہو

یہ اختیار بیماروں کی نرسوں اور چھوٹے بچوں کی ماؤں سے بھی ظاہر ہوتا
ہے، جو غیر متعلق شعور میں سوتی رہتی ہیں۔ لیکن مریض یا بچے کی خفیف سے حرکت پر
بھی جاگ جاتی ہیں۔ اس آخری واقعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ آلات حس پر اصوات
کا ارتسام ہوتا ہے

اکثر اشخاص کو نیند میں وقت کے گزرنے کا بہت اچھا اندازہ ہوتا ہے
وہ روزانہ جو وقت مقرر کر لیتے ہیں، ٹھیک اسی وقت اور اسی منٹ پر اٹھ
جاتے ہیں بشرط کو غیر معمولی طور پر جس وقت کا خیال کر کے سوتے ہیں، اسی وقت
بیدار ہو جاتے ہیں۔ وقت کا علم دو اکثر شعور بیدار کے علم سے بھی زیادہ صحیح
ہوتا ہے، اگر اس دوران میں ذہنی فعالیت نہ ہوتی تو کیونکر ممکن ہوتا تو

یہ مشہور وجہ ہے اس کے تسلیم کر کے کہ ذہن عمل کرتا رہتا ہے اگرچہ انسان
بعد میں واقعہ کو بھول جائے۔ چند سال کیا بلکہ چند ماہ ہوئے ہیں کہ اختناق الریم کی
مریضیوں اور تنویم کے ممولوں کے حیرت انگیز مشاہدات سے اس موضوع میں اضافہ
ہوا ہے۔ ان سے ایسے مقامات پر نہایت ہی ترقی یافتہ شعور کا وجود ثابت ہوتا
ہے، جہاں اس کا شبہ بھی نہیں ہوتا تھا۔ ان مشاہدات سے فطرت انسانی پر
ایسی حیرت انگیز روشنی پڑتی ہے کہ مجھے ان کو ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کرنا
چاہیے یہ امر کہ چار مختلف مشاہد ایک ہی نتیجہ پر متفق ہیں، ہمارے نتیجہ کے تسلیم کرنے
کے لئے کافی سبب ہو سکتا ہے

اختناق الریم کی بے شعوری اس بیماری میں جو مبتلا ہوتے ہیں انتہائی شدت

میں ان سے اکثر یہ علامت ظاہر ہوتی ہے کہ جسم کے مختلف حصوں اور مختلف اعضا کی حیثیت بدل جاتی ہے۔ عموماً یہ تغیر کبھی حس یا بے حس کی جانب ہوتا ہے۔ ایک یا دونوں آنکھیں کور ہو جاتی ہیں، یا رنگ کا احساس جاتا رہتا ہے۔ یا نیم کوری (نصف ساحت نظر کی کوری) لاحق ہو جاتی ہے۔ یا ساحت نظر سکڑ جاتا ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ سماعت، ذائقہ، بوجہ، آ یا کلکتہ مفقود ہو جائیں، اس سے بھی زیادہ غایاں جلدی بے حس ہوتی ہے۔ قدیم زمانہ کے جادو گر نیوں کا پستہ چلانے والے جو مہر شیطانی کی تلاش کرتے تھے جلد پر ان بے حس قطعات کے موجودگی سے واقف ہو گئے تھے۔ انکی طرف زمانہ حال کی طب کے دقیق طبی امتحانات سے پھر توجہ مبذول ہوئی ہے یوں تو جسم کے کسی حصے میں ہوسکتے ہیں لیکن ان سے جسم کے ایک رخ کے متناظر ہونے کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سر سے لیکر ایڑی تک ایک پہلو متاثر ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں متاثر پہلو اور اچھے پہلو میں ایک بین حد فاصل ہوتی ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہاتھوں پاؤں چہرے کی کل جلد، مخاطی جعلیاں عضلات مفاصل سب کے سب بے حس ہو جاتے ہیں۔ اور باقی حیاتی افعال میں کسی قسم کا خلل واقع نہیں ہوتا۔

اس قسم کی اختناق بے حسوں کو مختلف اعمال کے ذریعے بالکل رفع کیا جاسکتا ہے۔ حال ہی میں یہ دیکھا گیا ہے کہ مقناطیسی دعات کے ٹکڑے یا بیٹری کے برقیے جب جلد کے قریب لائے جاتے ہیں تو ان میں یہ خاص قوت ہوتی ہے، اور جب ایک پہلو اس طرح سے اچھا ہوتا ہے، تو یہ دیکھا گیا ہے کہ بے حس دوسری جانب منتقل ہو جاتی ہے، جو اس وقت تک اچھی تھی۔ اب مقناطیسیوں اور دھاتوں کے یہ اثرات براہ راست ان کے عضو پائی فعل پر مبنی ہوتے ہیں، یا مریض کے ذہن پر کسی پہلے اثر پر مبنی ہوتے ہیں مثلاً انتظاری توجہ یا انتقال ذہن، اس امر کا ہنوز تصفیہ نہیں ہوا ہے۔ حیثیت کو اس سے بھی بہتر طریق پر ایک اور شے پیدا کرتی ہے، اور یہ تو نیم کی پیجودی ہے جس میں اکثر اس قسم کے مریض لائے جاسکتے ہیں، اور جس میں ان کی کوئی مولی حیثیت اکثر کلکتہ واپس آجاتی ہے۔ اس قسم کی حیثیت کی حالتیں بے حس کے بعد آتی ہیں

ہیں۔ لیکن سٹر پیری جینٹ اور اے بنٹ نے ثابت کیا ہے کہ بے حسی کی حالتوں میں اور ان کے ساتھ بے حس حصوں میں، ایک حسیت ثانوی شعور کی صورت میں بھی موجود ہوتی ہے، جو اصلی و معمولی شعور سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے، مگر جس میں بیدار ہونے کی قیامت ہوتی ہے اور اس کے وجہ کو مختلف عجیب و غریب طور پر ثابت کرتی ہے۔

ان میں سب سے بڑا طریقہ وہ ہے جس کو سٹر جینٹ طریقہ انتشار کہتے ہیں۔ ان مریضوں کی ساحت توجہ بہت تنگ ہو کر پتی ہے اور یہ ایک وقت میں ایک شے سے زیادہ کا خیال نہیں کر سکتے۔ جب وہ کسی شخص سے گفتگو کرتے ہیں تو اور تمام باتوں کو بھول جاتے ہیں۔ سٹر جینٹ کہتے ہیں کہ جب لیوہسی براہ راست کسی سے گفتگو کرتی تھی تو وہ کسی اور کی آواز سننے سے قاصر رہتی تھی۔ اگر کوئی اس کے پیچھے کھڑے ہو کر اس کو آواز دے اس کے کان میں پکار کر گالی دے، تو بھی وہ اس کی طرف نہ مڑے گی۔ خواہ اس کے سامنے کھڑا ہو جائے، اس کو کچھ چیز دکھائے، اس کو چھوئے وغیرہ تو بھی اس کی طرف منعطف نہوگی، جب آخر کار اس کی توجہ منعطف ہوگی تو اس کو یہ خیال ہوگا کہ یہ شخص ابھی کمرے میں داخل ہوا ہے، اور وہ اسی طرح سے علیحدہ سلیک کرے گی۔ اس فراموشی کی وجہ سے ممکن ہے کہ نامناسب انتظام کی ہو جو اس کا خیال کئے بغیر وہ اپنے تمام راز بہ آواز بلند کہہ دے گا۔

سٹر جینٹ کا تجربہ ہے کہ اس قسم کے متعدد موضوعوں میں، جب وہ ایسی حالت میں مریض کے پاس آئے، کہ وہ تیسرے شخص سے باتوں میں مصروف ہوں اور ان کو آہستہ سے مخاطب کیا اور کہا کہ اپنا ہاتھ اٹھا لیا اور کسی سادہ کام کے کرنے کو کہا تو وہ اس حکم کی تعمیل کرتے ہیں۔ اگرچہ ان کی بولنے والی عقل اس کے محسوس کرنے سے بالکل بے خبر ہوتی ہے۔ ایک شے دوسری شے کی طرف لاکر انھوں نے اپنے آہستہ سے کہے ہوئے سوالات کا اشارہ کے ذریعہ سے جواب بھی پایا اور اگر ان کے ہاتھ میں نیل دیدی گئی، تو تحریری جواب بھی حاصل کیا۔ اس اثنا میں اصلی شعور گفتگو میں مصروف

رہا۔ اور اس کو ہاتھ کے اعمال کا بالکل وقوف نہیں ہوا ہے۔ ان افعال کو جس شعور نے انجام دیا، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ بالائی شعور کے معاملات سے بالکل متاثر نہیں ہوا۔ خود بخود لکھنے کے ذریعہ سے ثانوی شعور کی موجودگی کا جو ثبوت دیا جاتا ہے، وہ بالکل واضح و قرین عقل ہے۔ مگر اور بہت سے واقعات سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ میں ان کو اجالا بیان کئے دیتا ہوں جن سے متعلم کو غالباً اس بات کا یقین ہو جائیگا؛

اس قسم کے موضوعوں کا بظاہر بے حس ہاتھ، اکثر امتیاز کے ساتھ اپنے کو اس شے کے مطابق کر لیتا ہے، جو کچھ اس میں رکھی جاتی ہے۔ پنسل سے یہ لکھنے کی حرکتیں کرتا ہے۔ پیچنی میں یہ اپنی انگلیاں رکھتا اور اس کو کھولتا اور بند کرتا ہے وغیرہ۔ مگر شعور اصلی اگر یہ نظر سے اوجھل ہو تو اس دوران میں یہ بتلنے سے قاصر ہوتا ہے، کہ آیا ہاتھ میں کچھ ہے بھی کہ نہیں۔ میں یہونی کے بے حس ہاتھ میں عینک دیتا ہوں۔ یہ ہاتھ اس کو کھولتا اور اسے ناک کی طرف دبوچاتا ہے۔ لیکن ہاتھ ناک تک پہنچے نہیں پاناکہ آنکھوں کو اس کا احساس ہوتا ہے، وہ اس کو دیکھتی ہیں، اور پریشان ہو کر رہ جاتی ہیں، وہ کہتی ہے کہ ہائیں ایہ میرے ہائیں ہاتھ میں عینک کیوں ہے۔ بعض مجبوظ معمولات کی بظاہر بے حس جلد اور ذہن میں سٹر بنٹ لے جیرت ایگز فلتی دیکھا ہے۔ جو چیزیں ہاتھ میں دی گئیں ان کا احساس نہیں ہوا، بلکہ خیال ہوا (جو بظاہر بصری حد و دیں ہوا تھا) اور موضوع نے کسی طرح سے بھی ان کو ان کے نقطہ آغاز یعنی ہاتھ کی حس سے منسوب نہیں کیا۔ کبھی یا چاقو کو جب اس کے ہاتھ میں رکھا جاتا، تو اس سے کبھی اور چاقو کے تصورات پیدا ہوتے، مگر ہاتھ کو کسی شے کا احساس نہ ہوتا۔ اسی طرح سے جب عامل ہاتھ کو یا انگلی کو تین یا چھ دفو موڑتا، یا اس کو تھپتھپاتا تو اس کو ۳ یا ۴ کے ہندسوں کا خیال ہوتا، مگر ہاتھ کو کسی شے کا احساس نہ ہوتا۔

بعض اشخاص میں اس سے بھی عجیب تر منظر ہر مشاہدہ ہوا ہے جو اس عجیب خرق کو یاد دلاتا ہے، جس کو رئیس سماعت کہتے ہیں جس کی

مثالوں کو حال ہی میں باہر کے مصنفین نے نہایت احتیاط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ اشخاص ان ارسامات کو دیکھتے تو تھے، جو ہاتھ کو ہوتے تھے۔ مگر ان کے محسوس کرنے سے قاصر تھے، جو شے نظر آتی تھی اس کا ہاتھ سے تعلق نہیں معلوم ہوتا تھا۔ بلکہ ایک اور سب چیزوں کی طرح سے نظر آتی تھی۔ اس بات پر مرلیضہ اور بھی متعجب ہوتی تھی۔ مرلیضہ کے بے حس ہاتھ کو پردے کے پیچھے چھپا کر اس سے کہا گیا کہ دوسرے پردے کی طرف دیکھئے اور بتائے کہ آیا اس پردے کے پیچھے اسکو کچھ نظر آتا ہے۔ حتمی مرتبہ جس ہاتھ کو اٹھایا گیا یا چھوا گیا اتنے ہی اعداد کا احساس ہوا جس قسم کے رنگین خطوط، مثیلی پر بنائے گئے، ویسے ہی رنگین خطوط و اشکال نظر آئے۔ ہاتھ کی انگلیوں اور ہاتھ کو جب چھیڑا گیا تو یہ نظر آیا کہ اس پر چیزیں رکھی گئیں۔ وہ دکھائی دیں مگر خود ہاتھ کو کوئی احساس نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس میں نقص کا بھی امکان ہے۔ مگر ایم بنٹ اس توجیہ کو اس قسم کی حالتوں میں قرین قیاس تسلیم نہیں کرتے؟

ڈاکٹر ہمارے بس کی ذکاوت کا عموماً نقاط پر کار کے ذریعہ سے انداز کیا کرتے ہیں۔ عموماً دو نقطے اس وقت ایک محسوس ہوتے ہیں، جب وہ ایک دوسرے سے اس قدر قریب ہوتے ہیں، کہ امتیاز ناممکن ہوتا ہے۔ لیکن جلد کے ایک مقام پر پرکار کے نقاط کے مابین جو فاصلہ بہت کم معلوم ہوتا ہے، ممکن ہے دوسرے مقام پر وہ بہت زیادہ معلوم ہو پست کے وسط میں یا ران پر سچ سے کم فاصلہ بہت کم ہوتا ہے۔ انکلی کے سرے پر ۱/۲ انچ فاصلہ بہت کافی ہوتا ہے۔ اب اس اصلی شعور کے ذریعہ سے اس طرح امتحان کر کے جو ہمارے منہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کل سمات پر یہی قابض و متصرف ہے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص کی کسی خاص مقام کی جلد بالکل بے حس ہے، اسی جلد کا جب ثانوی یا تحت الشعور سے امتحان کرتے ہیں تو اس میں بہت اچھی حسیت معلوم ہوتی ہے، جس کا اظہار لکھنے یا ہاتھ کی حرکات سے خود بخود ہو جاتا ہے۔ ایم بنٹ ایم پیری سینٹ اور ایم جولیون

سب کی یہی تحقیق ہے، کہ معمولہ کو جب چھوا جاتا ہے تو یہ ایک یا دو نقطوں کی طرف اس طرح اشارہ کرتی ہے جیسے کہ اس کی حالت بالکل تندرست آدمیوں کی سی ہو۔ وہ اس کی طرف ان حرکات سے اشارہ کرتی ہے، اور خود حرکات کے متعلق اس کی اہلی ذات اس طرح بے خبر ہوگی جس طرح کہ اس واقعہ سے کہ انھوں نے اشارہ کیا ہے، کیونکہ جو بات تحت الشعور کو خود بخود ہاتھ کے حرکت دینے پر آمادہ کرتی ہے، اس سے وہ شعور بالکل بے خبر ہوتا ہے جو منہ کو استعمال کرتا ہے۔

مسٹر برنہم اور پیٹرس نے بھی ایسے مشاہدات کے ذریعہ سے جو اسفندہ پیچیدہ ہیں، کہ ان کو اس موقع پر بیان نہیں کیا جاسکتا، ثابت کیا ہے کہ اعتناق الرحم کی کوری دراصل کوری ہوتی ہی نہیں۔ اعتناق الرحم کے مریض کی آنکھ جو اس وقت بالکل نابینا ہوتی ہے، جب دوسری یا چھٹی آنکھ کو بند کر دیا جاتا ہے۔ بصارت کا فعل اس وقت پوری طرح سے انجام دیتی ہے جب دونوں آنکھیں ایک ساتھ کھلی جاتی ہیں، مگر جس حالت میں اعتناق الرحم کی بنا پر دونوں آنکھیں ایک جگہ نابینا ہوتی ہیں، خود حقیقی گھٹنے کا طریقہ یہ ثابت کرتا ہے کہ آنکھیں اور اکات موجود ہوتے ہیں صرف یہ ہوتا ہے کہ بالائی شعور سے منقطع ہوتے ہیں۔ ایم ٹنٹ نے ایسے مریضوں کو دیکھا ہے جن کے ہاتھ غیر محسوس طور پر گھٹتے ہیں۔ اور ان کی آنکھیں ان کے دیکھنے کی بجائے کوشش کرتی ہیں، یعنی بالائی شعور میں لانے کی کوشش کرتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کا تحت الشعور اس کو دیکھتا تھا، ورنہ تو ہاتھ اس طرح نہ لکھ سکتا جس طرح اس نے لکھا تھا۔ اسی طرح سے رنجوں کا بھی تحت الشعوری ذات کو اور اک ہوتا ہے جن کو وہ آنکھ جو اعتناق الرحم کی بنا پر۔ نگ نابینا ہوتی ہے، معمولی شعور میں نہیں لاسکتی۔ بے حس جلد پر کسی شے کے چھبے اس کے بل جانے، اس پر چٹکی لینے کو بالائی شعور محسوس نہیں کرتا۔ مگر ان کی تکلیف یا دہتی ہے اور جب ماتحت ذات کو اپنے اظہار کا موقع ملتا ہے مثلاً مریض کو ہینا ٹرم کا معمول بنانے سے تو یہ ان کو ظاہر کرتی ہے۔ پس اس بات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ کم از کم بعض انفرادی خاص ہیں کھ کے کل

ممکنہ شعور کو ایسے اجزا میں منقسم کیا جاسکتا ہے، جو ہم وجود تو ہوتے ہیں، مگر ایک دوسرے کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور معروضات علم ان کے مابین تقسیم ہو جاتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ نمایاں بات یہ ہے کہ یہ متمم ہوتے ہیں۔ ایک معروض کو ایک شعور کے حوالہ کر دو تو صرف یہ واقعہ اسکے دوسرے شعور دل سے علیحدہ ہونیکا موجب ہو جائیگا اگر ایک عام محزن اطلاع مثلاً قوت بیان وغیرہ کو روک دو ذات اعلیٰ کو جس شے کا علم ہوتا اس سے ماتحت ذات لاعلم ہوتی ہے اور اسکی اسکا عکس ہونا سے مسٹر جینٹ نے اس کو اپنے معمول لیوسی میں نہایت خوبصورتی کے ساتھ ثابت کیا ہے۔ مندرجہ ذیل اختیار کو اور سب کا نمونہ خیال کر دیجو دیسی وہ اپنی گود ایسے کارڈوں سے بھر لیا کرتی تھی، جن میں سے ہر ایک پر ایک ہندسہ ہوتا تھا۔ پھر وہ اس سے یہ کہہ دیتے کہ جاگئے پر وہ کوئی ایسا کارڈ نہ دیکھے جو تین کا حاصل ضرب ہو۔ یہ معمولی مابعد التنبہی اشارہ ہے، جواب بہت مشہور ہے اور جس کے لئے لیوسی ہی روزوں معمول تھی۔ چنانچہ جب وہ جگائی جاتی اور اس ان کاغذوں کی نسبت پوچھا جاتا، جو اس کی گود میں تھے، تو وہ یہی کہتی کہ میں نے صرف وہ دیکھے ہیں، جن کا ہندسہ تین کا حاصل ضرب نہ تھا وہ ۱۲، ۱۸، ۱۶، ۹، وغیرہ کے لئے نابینا ہو گئی تھی۔ لیکن جب تحت اشعوری ذات سے معمولی طریقہ سے سوال کیا جاتا، یعنی اس بالائی ذات کو دوسری گفتگو میں مصروف کر لیا جاتا، تو ہاتھ لکھتا کہ لیوسی کی گود میں صرف ۱۲، ۱۸، ۱۶، ۹، وغیرہ ہی نمبر کے کارڈ تھے۔ اور جب اس سے کہا جاتا کہ ان تمام کارڈوں کو اٹھا لے، جو اس کے پاس ہیں تو وہ انھیں کارڈوں کو اٹھا لیتی اور باقی کو چھوڑ دیتی۔ اسی طرح سے جب لیوسی کے تحت اشعور کو بعض چیزوں کے دیکھنے کی طرف متوجہ کیا جاتا تو معمولی لیوسی اچانک جزوی یا کلی طور پر نابینا ہو جاتی۔ جب مسٹر جینٹ اس کے تحت اشعور سے کہتے کہ اپنی آنکھوں کو کام میں لائے تو اس کی معمولی ذات دوران میں کہتی کیا ہوا ہے، مجھے کچھ دکھائی نہیں دے رہا ہے۔ پس بے حسوں خارج السنج اور دوسری بے فاعلیوں میں، جن سے اعتقاد الرحم کے مریض تکلیف اٹھاتے ہیں یہ ہوتا ہے کہ ان کی ثانوی ذات اصلی ذات کا ایک ایسا عمل

چشمین لیتی ہے، جو اس کے اندر رہنا چاہئے تھا۔ اس کا علاج نہایت سہل ہے۔
 ثانوی ذات کو مینائزم یا اور کسی ذریعہ سے لو، اور اس سے آنکھ جلد باز و یا اور
 جسم کا جو حصہ متاثر ہو چکا ہو۔ اس کے بعد معمولی ذات کو اس کی کھوئی ہوئی
 قوت پھر لجاتی ہے۔ اسی طریقہ سے ایم جیولس جینٹ نے ایک مشہور مجنونہ لکھنی
 اور دیگر نکالیف کی مرضی کا نہایت آسانی کے ساتھ علاج کیا، اور جب تک ان کو
 اس کی بخود کار از نہ معلوم ہوا تو ان کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ اس کا کیونکر علاج
 ہو سکتا ہے۔ انہوں نے ثانوی ذات سے کیا اس خوش طبعی کو چھوڑ دے اور اس
 نے اس کی تعمیل کی۔ جس طرح سے مختلف شخصیتیں ممکن حواس کے ذخیرے
 کو باہم تقسیم کر لیتی ہیں، اس کی یہ نوجوان عورت نہایت دلچسپ مثال ہے
 جانتے وقت اس کی تمام جلد بے حس ہوئی ہے سوائے اس مقام کے جہاں
 پر ایک سونے کی پہونچی پہنے ہوئے ہوتی ہے۔ اس کو توں احساس ہوتا ہے ریلکس نہایت
 شہری بخود دی میں جب اس کے باقی تمام جسم کے اندر احساس ہوتا ہے، تو یہ قطعاً
 خاص طور پر قطعاً بے حس ہو جاتا ہے۔

بعض اوقات ذات کی باہم ناواقفیت، ایسے واقعات کا موجب
 ہو جاتی ہے، جو بہت عجیب و غریب ہوتے ہیں تحت شعوری ذات
 جو افحال و حرکات کرتی ہے، وہ شعوری ذات سے علحدہ ہو جاتے ہیں اور معمول
 ہر طرح کی متضاد و متناقض حرکات کرتا ہے، جن کا اس کو مطلق علم نہیں ہوتا۔
 میں یو سی کو (بطریق انتشار) حکم دیتا ہوں کہ وہ ناک کو چھوئے اور اس کے
 ہاتھ فوراً اس کی ناک کی طرف پلے جاتے ہیں۔ جب اس سے پوچھا جاتا ہے
 کہ تم کیا کر رہی ہو، تو وہ یہ جواب دیتی ہے کہ کچھ سمجھ نہیں۔ وہ دیر تک باتیں کرتی
 رہتی ہے اور اس کو اس امر کی مطلق خبر نہیں ہوتی کہ اس کی انگلیاں اسکی ناک
 کے سامنے حرکت کر رہی ہیں۔ میں اس کو گھر سے میں چلاتا ہوں، وہ بائیں کرتی
 رہتی ہے، اور پھرتی رہتی ہے، اور خیال یہ کرتی ہے کہ میں پیٹھی ہوئی ہوں۔
 ایم جینٹ نے اسی قسم کے افحال کا ایک شخص میں شراب کی پیہوشی
 کی حالت میں مشاہدہ کیا ہے۔ جب ڈاکٹر اس سے سوال کر رہا تھا، تو ایم جینٹ

لئے آہستہ سے اشارہ کر کے اسے چلایا بیٹھا یا چپکایا دندھ صالیا، اور وہ خود کو یہی خیال کرتا رہا کہ میں اپنے پلنگ کے پاس کھڑا ہوں۔ اس قسم کی باتیں اس وقت تک ناقابل یقین معلوم ہوتی ہیں، جب تک انسان ان کے مثل دیکھ نہیں لیتا۔ عرصہ ہوا کہ میں نے ابھی ایک مثال دیکھی تھی، جس میں ایک شخص کا علم دو ذاتوں میں منقسم تھا۔ مگر اس وقت میں اس کو سمجھنا نہ تھا۔ ایک نوجوان عورت خود بخود کھ رہی تھی اس کے ہاتھ میں پنسل تھی، اور وہ میرے کہنے پر ایک شخص کا نام یاد کرنے کی کوشش کر رہی تھی، جس کو اس نے ایک بار دیکھا تھا۔ اس کو صرف اس کا پہلا حروف یاد آتا تھا۔ مگر اس کے ہاتھ نے بغیر اس کے کہ اس کو علم ہو باقی دو حروف بھی پنسل سے لکھ دیے۔ ایک بالکل تندرست شخص کو جو کہ پینچٹ سے لکھ سکتا تھا، میں نے یہ دیکھا ہے کہ ہاتھ سے لکھتے وقت بالکل بے حس ہو جاتا ہے۔ میں اس میں سوئی وغیرہ کی قسم سے کوئی شے چبھا سکتا تھا، بغیر اس کے کہ معمول کو اس کا علم ہو لیکن پینچٹ سے جو تحریر لکھی گئی اس میں مجھ سے ہاتھ کو تکلیف دینے کا سخت شکوہ کیا گیا تھا۔ دوسرے ہاتھ میں چبھایا گیا تو اس نوجوان کے آلات صوت نے شدت کے ساتھ احتجاج کی، مگر اس سے وہ ذات واقف نہیں تھی جو پینچٹ کو چلا رہی تھی؟

بالکل اسی قسم کے نتائج بعد تنویم کے اشارہ سے مرتب ہونے ہیں۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ بعض معمولوں سے بخود ہی کی حالت میں جب کسی کام کرنے کو کہا جاتا ہے، یا جاگنے کے بعد کسی وہم کا تجربہ کرنے کو کہا جاتا ہے، تو جب وقت آتا ہے تو ان احکام کی تعمیل کرتے ہیں۔ یہ علم یاد کیچھو رہتا ہے، اور مقررہ وقت پر کیونکر عمل میں آتا ہے یہ مسائل ایک عرصہ تک ساز رہے ہیں۔ کیونکہ اصل ذات کو نہ تو بخود ہی یاد ہوتی ہے، اور نہ اشارہ۔ اور اکثر یہ ایک ناقابل بیان تسویق کے مطابق عمل کرنے کے لئے حیلہ تلاش کر لیا کرتی ہے جس کی اس سے مزاحمت نہیں ہو سکتی۔ سب سے پہلے ایڈمنڈ نے خود کا تجربہ کے ذریعہ سے یہ دریافت کیا، کہ ثانوی ذات پیدا ہوتی ہے، جو مسلسل اپنی توجہ

حکم کی جانب مبذول رکھتی ہے اور اس کے عمل میں لانے کے لئے اشارے کی منتظر ہوتی ہے۔ بعض بخود ہی کے معمول جو خود کار کھینے والے بھی تھے، جب ان کو بخود ہی سے بیدار کر کے پینچٹ پر بیٹھا یا گیا، گو اس وقت ان کو اس کی خبر نہ تھی کہ وہ کیا کلمہ رہے ہیں، کیونکہ ان کی توجہ بہ آواز بلند پڑھنے میں یا باتیں کرنے میں یا حساب کا زبانی سوال کرنے میں مصروف تھی، تو انہوں نے وہ احکام کلمہ دئے، جو ان کو بے خودی کی حالت میں دئے گئے تھے۔ اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی کلمہ دیا کہ کتنا وقت گزر چکا ہے، اور کس قدر وقت ان کی تعمیل میں باقی ہے۔ لہذا اس قسم کے افعال میکانیکی اعتبار سے کسی خود حرکت پر مبنی نہیں ہوتے۔ ان پر ایک ذات حکومت کرتی ہے، گو یہ متفرق محدود اور ہفتہ ذات ہوتی ہے، مگر اس کے ساتھ ہی اس کو کامل شعور ہوتا ہے۔ علاوہ براین کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ ہفتہ ذات سطح پر آجاتی ہے اور دوسری ذات کو اس وقت تک کیلئے بھکا دیتی ہے جتنا یہ ان افعال کو انجام دیتی ہے۔ یہ الفاظ دیگر جب تعمیل احکام کا وقت آتا ہے، تو معمول پھر بخود ہی میں مبتلا ہو جاتا ہے اور بعد میں اس کو وہ فعل یاد نہیں ہوتا، جو وہ کرتا ہے۔ مگر نے اور ریونس نے اس واقعہ کو ثابت کیا، جس کی بعد میں بڑے پیمانہ پر تصدیق ہو چکی ہے۔ مگر نے اس امر کی بھی تحقیق کی ہے کہ اس مختصر سی مدت میں جب مریض احکام کی تعمیل کرتا ہے، اس میں پھر اشارہ قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مشر جینٹ کے مشاہدات سے اس منظر کی وضاحت ہو جائے گی تو

”میں یوسی سے کہتا ہوں، کہ بیداری کے بعد اپنے بازوؤں کو بلند رکھنا۔ جیسے ہی وہ معمولی حالت میں آتی ہے، اس کے بازو سر سے اوپر اٹھ جاتے ہیں۔ لیکن وہ ان کی طرف کوئی توجہ نہیں کرتی وہ چلتی ہے پھرتی ہے باتیں کرتی ہے ٹرا سکے بازو اٹھے رہتے ہیں۔ اگر اس سے پوچھا جائے کہ تمہارے بازو کیا کر رہے ہیں تو وہ اس سوال پر متعجب ہوتی ہے۔ اور نہایت ہی غلوس کے ساتھ کہتی ہے، کہ ”میرے بازو تو کچھ بھی نہیں کر رہے ہیں۔ یہ تو اسی طرح سے

ہیں، جس طرح متحار سے ہیں۔ میں بخود ہی میں اس کو روکنے کا حکم دیتا ہوں اور جب وہ بیدار ہوتی ہے، تو فی الواقع روتی ہے۔ آنکھوں سے آنسوؤں کا تار جاری ہوتا ہے، اور وہ نہایت خوشی کی باتوں میں مصروف ہوتی ہے۔ جب رونا ختم ہو جاتا ہے، تو اس غم کا کوئی نشان بھی نہیں رہتا، جو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ بالکل تحت الشعوری ہوتا ہے۔

اصلی ذات کو اکثر ایک وہم کے اخراج کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، جس کے ذریعہ سے یہ اپنی نظر سے الگ افعال کو چھپاتی ہے، جو دوسری ذات انجام دے رہی ہے۔ لیونی سوئم فی الحقیقت خطوط لکھتی ہے۔ اور لیونی اول یہ خیال کرتی ہے کہ میں کشیدہ نکال رہی ہوں۔ لیوسی در حقیقت ڈاکٹر کے دفتر میں آتی ہے، حالانکہ لیوسی اول یہ خیال کرتی ہے، کہ میں گھر میں بیٹھی ہوتی ہوں۔ یہ ایک قسم کی بیہوشی ہوتی ہے۔ حروف ہی کے یا اعداد کے ٹکٹ جب ثانوی شخصیت کو دئے جاتے ہیں، تو ممکن ہے ورا دیر کے لئے معمولی ذات سے چسپ جائیں یا سہ تو حکم کی تعمیل میں حروف تہجی لکھتا ہے، اور معمول پر نشان ہوتا ہے، اور اس کو حروف تہجی یاد ہی نہیں آتے شعوروں کی اس باہمی علیحدگی کے علاقوں سے زیادہ بہت کم چیزیں دیکھ سکتی ہیں اور اس کے متعدد جزئی شعوروں کے مابین تمام مدارج ہوتے ہیں۔

ہم میں سے ہر ایک کے ذہن میں شعور کی یہ تفریق کس حد تک موجود ہوتی ہے؟ یہ ایک قابل غور مسئلہ ہے۔ ایکم جینٹ کہتے ہیں کہ یہ صرف ایسی حالت میں ہوتی ہے، جب کوئی غیر معمولی کمزوری ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وحدت قائم کرنے والی اور مربوط کرنے والی قوت میں نقص واقع ہو جاتا ہے۔ اختناق الرحم کی مریضہ اپنے شعور کے ایک حصہ کو چھوڑ دیتی ہے۔ کیونکہ وہ عصبی اعتبار سے اس قدر کمزور ہوتی ہے، کہ اس کو بچا نہیں رکھ سکتی۔ اس طرح سے وہ جس حصہ کو چھوڑ دیتی ہے، ممکن ہے کہ وہ ثانوی اور تحت الشعوری ذات سے وابستہ ہو جائے۔ دوسری طرف تندرست انسان میں ایک بات جو ایک وقت ذہن سے نکلتی ہے، وہ دوسرے لمحہ میں آجاتی ہے

تجربات و معلومات کا کل ذخیرہ مرتبط رہتا ہے، اور اس کا کوئی حصہ طلحہ ہو کر ماتحت ذاتوں سے متعلق نہیں ہو جاتا۔ ان ذاتوں کی مستقل یکسانی اور کم فرمی اکثر بہت نمایاں ہوتی ہے۔ تنویم کے بعد کا تحت الشعور اس علم کے جو اس کو مل چکا ہے اور کوئی خیال نہیں کرتا۔ تحت الشعور اس وضع کے علاوہ اور کسی طرح سے خیال نہیں کرتا، جو اس کے عضو پر ثبت کر دی گئی ہے۔ سٹر جینٹ نہایت ہی متعین حدود کی سرخی اور چھالے اپنے دو معمولوں کی جملہ پر تنویم کی حالت میں رائی کی پلیٹس کے وہم کا اشارہ کر کے پیدا کر سکتے تھے۔ اشارہ کے عمل میں آنے کے بعد معمول کو جب پھر بے حد دیکھا جاتا ہے، تو وہ کہتا ہے، "اب تک میں آپ کے رائی کے پلاسٹر کا خیال کر رہا تھا، ایک شخص جس کو سٹر جینٹ بوتقات طویل معمول بنایا کرتے تھے، اس کو درمیان میں ایک اور عامل نے معمول بنایا۔ پھر جب سٹر جینٹ نے عمل کر کے اس کو بلایا تو کہنے لگا میں اس قدر دور ہوں کہ احکام نہیں پہنچ سکتے ہیں۔ الجیریا میں اس کا اس عامل نے اس وہم کا اشارہ کیا تھا، اور اس کو بیدار کرنے سے قبل اس کو رفع کرنا بھول گیا تھا اور پجاری و جودی کی شخصیت ہفتوں خواب کی دلدل میں پہنسی رہی۔ لیونی کے اس تحت الشعوری عمل کا ذکر ہو چکا ہے، جس میں عامل نے اس سے کہا تھا کہ اپنا ہاتھ ناک پر رکھے اور جس کو وہ اپنے بائیں ہاتھ سے دوران گفتگو میں عمل میں لائی تھی۔ ایک سال بعد وہی عامل اس کو پھر ملا، اور وہی ہاتھ بغیر اس کے کہ لیونی کی معمولی ذات کو خیر ہو ناک پر چلا گیا تو ان تمام واقعات کو اگر مجموعی طور پر دیکھا جائے تو یہ اس میں شک نہیں کہ ایسی تحقیق کی بنیاد تو ضرور معلوم ہوتے ہیں، جس سے ممکن ہے ہماری فطرت کی گہرائیوں پر نئی روشنی پڑنی مقدر ہو۔ اسی وجہ سے میں نے کتاب کے اس ابتدائی باب میں اس کو اس تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ایک بات تو ان واقعات سے قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ ہمیں ایک شخص کی شہادت پر بھی اعتماد نہ کرنا چاہئے، اگرچہ وہ کتنا ہی سچا ہو، اور یہ کہ ہم نے کچھ محسوس نہیں کیا ہے، تو اس دعوے سے یہ بھی نہ سمجھنا چاہئے، کہ واقعتاً

اس کو کوئی احساس نہ ہوا ہوگا۔ ممکن ہے یہ ثانوی شعور کے جزو کے حیثیت سے موجود ہو، جس کے تجربات کے متعلق اصلی شعور جس سے کہ ہم پوچھ رہے ہیں کچھ نہیں بنا سکتا۔ تنویم کے معمولوں میں (جیسا کہ ہم کو آئندہ باب میں معلوم ہوگا) جھجھک یہ بالکل سہل ہوتا ہے کہ محض اشارے سے کسی حرکت کو یا کسی عضو کو مفلوج کر دیں اسی طرح سے ایک حکم کے ذریعہ سے باقاعدہ بے حسی بھی پیدا کی جاسکتی ہے۔ باقاعدہ بے حسی کے معنی کسی شے کے ایک عنصر سے بے حسی ہونے کے نہیں ہیں بلکہ کسی مفروضے یا مجموعۂ اشیاء سے بے حسی ہو جانے کے ہیں۔ معمول کو کمرے کے کسی خاص شخص کے لئے نابینا یا بہرا کر دیا جاتا ہے، اور کسی سے نہیں۔ اس پر وہ اس شخص کے کمرے میں موجود ہونے، یا اس کے بولنے سے انکار کرتا ہے۔ ایم پی جینٹ کی لیوسی جو ان ہندوؤں کے بعض مکٹوں کو دیکھنے سے قاصر رہتی تھی، جو اس کی گود میں ہوتے (دیکھو صفحہ ۲۴۰) تھے، اس کی مثال ہے۔ اب جب معروف سادہ ہوتا ہے جیسے سرخ گیند یا سیاہ صلیب تو معمول حب اس کو براہ راست دیکھتا ہے تو اس سے انکار کرتا ہے۔ مگر جب وہ اس سے دوسری طرف دیکھتا ہے، تو اس کو اس مثال مابعد کا احساس ہوتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ بصری ارتسام وصول ہوا تھا۔ علاوہ بریں غور کرنے سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ معمول اس کے اور دوسری چیزوں کے مابین اختیار بھی کرتا ہوگا۔ تب ہی تو وہ اس سے نابینا ہو سکتا ہے۔ کمرے میں ایک شخص سے اس کو نابینا بنا دو۔ اور پھر کمرے میں جتنے اشخاص ہوں انکو ایک لائن میں کھڑا کر دو اور معمول سے کہو کہ وہ ان کو گھسنے۔ وہ اس شخص کے سوا باقی سب کو شمار کر جائیگا۔ مگر وہ بغیر پچھانے کیسے سمجھ سکتا ہے، کہ اس کو نہ گنا جائے۔ اسی طرح سے تختہ سیاہ یا کاغذ پر نشان بنا دو، اور اس سے کہو کہ یہ موجود نہیں ہے۔ اس کو کاغذ اور تختہ سیاہ بالکل صاف نظر آئینگے۔ پھر اس نشان کے ارد گرد اور نشانات بنا دو (مگر وہ نہ دیکھتا ہو) اور اس سے پوچھو کہ تم کو کیا نظر آتا ہے، وہ ایک ایک کر کے تمام نئے نشانات بتاتا جائیگا، اور اس کو چھوڑ جائیگا۔ نئے نشانات مکتے ہی بہت سے کیوں نہیں ہو سکتے ہی

ترتیب میں کیوں نہ ہوں اسی طرح سے اگر وہ نشان جس سے کہ اس کو نابینا کر دیا گیا ہے، سولہ درجہ کے منشور کے ذریعہ سے دو گونہ کر دیا جائے، اور اسکی ایک آنکھ کے سامنے لایا جائے، حالانکہ دو ٹوٹھلی ہوئی ہوں، وہ یہ کہیںکا مجھے ایک نشان نظر آتا ہے اور اس مثال کی طرف اشارہ کر گا، جو منشور میں سے نظر آتی ہوگی اور اب بھی اصل نشان کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

ظاہر ہے کہ وہ اس قسم کے نشان سے نابینا نہیں ہو جاتا۔ وہ صرف ایک نشان سے نابینا ہوتا ہے جو تختہ سیاہ یا کاغذ پر ایک خاص وضع میں ہوتا ہے۔ یعنی وہ ایک خاص اور پیچیدہ معروض سے نابینا ہوتا ہے۔ اور یہ بات اگرچہ سمجھا معلوم ہوتی ہے مگر اس کو اسے نہایت صحت کے ساتھ اس کے مشابہ اور نشانات سے ممتاز کرنا چاہئے، تاکہ جب اور قریب آئیں، تو وہ صرف اس سے نابینا رہے۔ وہ اس میں امتیاز کرتا ہے۔ جو اس امر کی تہید ہوتی ہے کہ اس کو دیکھنے ہی نہیں پڑے۔

مگر یہ کہ جب منشور کے ذریعہ سے ایک آنکھ کو وہ خط دکھا دیا جاتا ہے جو پہلے نظر نہ آتا تھا اور پھر دوسری آنکھ کو بند کر دیا جاتا ہے یا اس کے سامنے کوئی شے حاصل کر دی جاتی ہے، تو اس بند کرنے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ خط نظر آتا رہتا ہے۔ لیکن اگر منشور مٹا لیا جائے تو وہ خط اس آنکھ کے سامنے سے بھی غائب ہو جائیگا جو ایک لمحہ پہلے اس کو دیکھتی تھی۔ اور دونوں آنکھیں اپنی اصل حالت کی طرف لوٹ آتی ہیں۔

پس ہم کو ان حالتوں میں نہ تو خود آنکھ کی نابینائی سے سابقہ ہوتا ہے اور نہ اس کے اس جانب متوجہ ہونے سے قاصر رہنے سے، بلکہ نسبتاً کسی زیادہ پیچیدہ شے سے سابقہ ہوتا ہے، یعنی فاعلانہ طور پر علیحدہ کرنے اور قطعی اخراج سے۔ اس کی حالت ایسی ہوتی ہے، جیسے کہ کوئی شخص ملاقات کو ختم کر دیتا ہے، یا دعویٰ کو نظر انداز کر دیتا ہے، یا ایک خیال سے متاثر ہونے سے انکار کرتا ہے۔ لیکن اور اکی غلبت جو اس نتیجہ کا باعث ہوتی ہے، غرض شعور سے بے تعلق ہو جاتی ہے۔ اسی بنا پر یہ معمول سے خطاب کرتی ہے

اور اس شے کو جس کے متعلق اشارہ کیا جاتا ہے۔ اپنا ذاتی مقبوضہ اور شکار بناتی ہے۔

ماں پر اور کسی آواز کا اثر نہیں ہوتا، وہ سوتی رہتی ہے۔ لیکن بچے کی خفیف ترین حرکت سے بیدار ہو جاتی ہے یہ ظاہر ہے کہ اس کی سماعتی حسیت کا بچہ والا حصہ باقاعدہ بیدار رہتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں اس کا باقی ذہن باقاعدہ بے حسی میں مبتلا ہوتا ہے کچھ والا شبہ کل شعور سے علیحدہ ہو جاتا ہے، لیکن اگر ضرورت ہوتی ہے تو کل کو بیدار کر سکتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ڈیکارٹ اور لاک کے مابین اس امر کے متعلق جو نزاع ہے کہ آیا ذہن کبھی سوتا ہے، آج بھی اسی طرح حل سے کوسوں دور ہے، جس طرح سے پہلے تھا۔ اولیاتی نظریہ جو ہ کی بنا پر لاک کا یہ خیال کہ فکر و احساس کبھی کلیتہً محو ہو جاسکتے ہیں زیادہ قریں قیاس معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح غہ و در طبابت خارج کرنا اور عضلات منقبض ہونا ذرا دیر کے لئے چھوڑ دیتے ہیں، اسی طرح قشرے داغی کو کبھی کبھی امواج ارتعاشی کا اثر قبول کرنا چھوڑ دینا چاہئے۔ اور اس کے کم از کم فعل کے ساتھ کم از کم شعور ہو سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ خطا ہر کس قدر پر فریب ہوتے ہیں اور یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے کہ شعور کا ایک حصہ اور حصوں سے اپنا تعلق منقطع کر کے باقی رہ سکتا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ نتیجہ نکالنے سے احتراز کیا جائے۔ کچھ عرصہ کے بعد حکمت اس سوال کا پھر اس سے بہتر جواب دے سکے گی، جیسا کہ ہم اب دے سکتے ہیں۔

اب ان علاقوں سے بحث کرتے ہیں جو شعور کو مکان کے ساتھ ہیں؛ شعور اور مکان تاریخ فلسفہ میں یہ مسئلہ مقام روح کے نام سے مشہور ہے اس کے علاقوں کے اوپر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ مگر ہم اس پر مختصر بحث کرینگے ہر شے کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ ہم روح کا کیسا تعقل کرتے ہیں یعنی ایک مستہ شے کی حیثیت سے تعقل کرتے ہیں یا غیر مستہ شے کی حیثیت سے۔ اگر ہم اس کو مستہ خیال کرتے ہیں تو اس کا ایک مقام بھی ہوگا۔ اگر غیر مستہ خیال کرتے ہیں تو ممکن ہے اس کا کوئی مقام نہ ہو۔ اگرچہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ

اس وقت بھی ایک طرح کی وضع رکھ سکتی ہے۔ اس امکان کے متعلق بہت کچھ
 موشگافیاں ہوئی ہیں کہ ایک غیر ممتد شے باوجود غیر ممتد ہونے کے متحرک ہے
 امتداد کے اندر ہو، ہم کو موجودگی کی اقسام میں امتیاز کرنا چاہیے، ایک حد تک
 جاراشعور ہر ایسی شے کے لئے موجود ہوتا ہے، جس سے اس کا تعلق ہوتا ہے میں
 جب یونیس کا امداک کرتا ہوں، تو اس کے لئے واقعی طور پر موجود ہوتا ہوں۔
 مگر میں حرکت کیا ہی طور پر وہاں موجود نہیں ہوتا، میں نہ کچھ پیدا نہیں کرتا
 مگر اپنے دماغ کے لئے میں حرکت کیا ہی طور پر موجود ہوں کیونکہ میرے افکار و محسوسات
 اس کے اعمال پر رد عمل کرتے ہیں۔ پس اگر مقام ذہن اس مقام کے علاوہ اور
 کچھ ہو، جس سے اس کا قریبی حرکت یا تعلق ہوتا ہے، تو ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے
 ہیں کہ اس کا مقام قشر دماغ کے آس پاس ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ
 ڈیکارٹ اپنی غیر ممتد روح کو غدہ صنوبری کے آس پاس موجود خیال کرتا ہے۔
 بعض کا خیال ہے مثلاً ابتدائی زمانہ میں لوٹز اور ڈیلیو واکلین کا کہ اس کا مقام
 دماغ کے نشتر کی عناصر کے بلے شکل رحم میں ہونا چاہیے، جہاں سے کہ تمام عصبی
 متوجہات گذر سکتیں اور ترکیب پاسکیں۔ مدرسی نظریہ یہ ہے کہ روح مجموعی طور
 پر کل جسم اور اس کے ہر حصہ میں ہوتی ہے۔ اس طرح اس کے موجود ہونے
 کی وجہ اس کی غیر ممتد نوعیت اور اس کی سادگی ہے۔ دو ممتد چیزیں مکان
 میں ایک دوسرے کے اسی طرح مطابق ہو سکتی ہیں کہ ان کا ایک جزو دوسرے
 کے مطابق ہو گا۔ مگر روح اس طرح سے مطابق نہیں ہے کیونکہ اس کے اجزا
 نہیں ہیں۔ سبر ولیم ہلٹن اور پروفیسر پوڈین کچھ اسی قسم کے نظریہ کی حمایت کرتے
 ہیں۔ انی ایچ فٹے ایلر سی اور امبرجن فلاسفہ میں سطر ہے ای والٹر روح کو ایک
 جگہ گھیرنے والا اصول بتاتے ہیں۔ فٹے اس کو جسم داخلی کہتا ہے۔ ایلر سی اسکو
 غیر کثراتی سیال سے تشبیہ دیتا ہے۔ یہ نظریے ہیں زمانہ حال کے توحیدی نظریے
 یا دلاتے ہیں، اور ہم کو ان زمانوں کی طرف لوٹائے جاتے ہیں جب روح
 حامل شعور ہونے حیثیت سے اسی طرح میز نہ تھی، جس طرح سے کہ یہ اب اس
 حیاتی اصول سے میز کر لی گئی ہے، جس سے جسم کا نشو و نما ہوتا ہے۔ فلاطون

نے سرسینے اور شکم کو بالترتیب غیر فانی عقل، شجاعت اور اشتہاؤں کا مقام بتایا تھا۔ ارسطو کے نزدیک قلب شعور کا مرکز اصل ہے۔ بعض مصنفین کے یہاں ہم خون دماغ پھیپھڑوں، جگر گردوں کو روح یا اس کے ایک جزو کا مقام دیکھتے ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ اگر اصول متفکر ممتد ہے، تو ہم نہ تو اس کی شکل سے واقف ہیں اور نہ اس کے مقام سے۔ اور اگر یہ غیر ممتد ہے، تو اس کے متعلق یہ کہنا ہی لغو ہے، کہ اس کے مکانی علاقے ہوتے ہیں۔ اُنہ چکر معلوم ہو گا کہ مکانی علاقے محسوس چیزیں ہوتے ہیں۔ جن اشیاء کے باہمی وضع و مقام کے علاقے ہو سکتے ہیں، ان کا احساس ایک ہی مکان میں ہوتا ہے۔ ایسی شے جس کا ادراک ہی نہ ہوتا ہو جیسی کہ غیر ممتد روح ہے معروضات ادراک کا موجود نہیں ہو سکتی۔ اس سے اور اشیاء کی جانب خطوط کا احساس نہیں ہو سکتا۔ یکسی مکانی وقفہ کا انجام نہیں بن سکتی۔ اس لئے اس سے کسی طرح سے بھی وضع و مقام منسوب نہیں ہو سکتے۔ اس کے علاقے مکانی نہیں ہو سکتے بلکہ ان کو ایسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، قطعاً و قوتی یا حرکتی ہونا چاہئیں۔ جس حد تک یہ حرکتی ہیں، روح کے موجود ہونے کا ذکر کرنا ہی محض استغاری ہو گا۔ جملین کا یہ نظریہ کہ روح کل جسم کے لئے موجود ہوتی ہے، بہر حال غلط ہے۔ کیونکہ و قوتی طور پر اس کی موجودگی جسم سے بہت دور تک ممتد ہوتی ہے، اور حرکتی طور پر دماغ سے ماوراء اس کا وجود نہیں ہے۔

ذہن کے علاقے دیگر | یہ علاقے یا تو دیگر اذہان کے ساتھ ہوتے ہیں
اشیاء کے ساتھ | یا مادی اشیاء کے ساتھ۔ مادی اشیاء یا تو خود ذہن
کا دماغ ہوتی ہیں یا پھر اور چیزیں ہوتی ہیں۔ ذہن کے خود

اپنے دماغ کے ساتھ جو علاقے ہوتے ہیں وہ بالکل عجیب و غریب اور بالکل
بہر اسرار ہوتے ہیں۔ ان پر ہم نے گذشتہ دو باب میں بحث کی تھی اور اس پر
ہم کچھ اور اضافہ نہیں کر سکتے۔

ذہن کے تعلقات دوسری اشیاء کے ساتھ جہاں تک کہ ہم جانتے ہیں

محض وقتی وجہی ہوتے ہیں یہ انکو جانتا ہے یا داخلی طور پر ان کو قبول کرتا یا رد کرتا ہے۔ لیکن ان کے ساتھ اس کو کوئی اور تعلق نہیں ہوتا۔ جب یہ ان پر عمل کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے، تو یہ صرف اپنے جسم کے واسطے سے عمل کرتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ نہیں، بلکہ جسم ان پر عمل کرتا ہے۔ یہی اس وقت ہوتا ہے، جب اور چیزیں اس پر عمل کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ براہ راست جو کچھ یہ کر سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ اشیا کو جانے، غلط سمجھنے، یا نظر انداز کر دے، اور یہ معلوم کرے کہ یہ اس طرح پر اس کی دیکھی کا باعث ہوتی ہیں۔ یا دوسری طرح پر؟

اب جاننے کا تعلق دنیا میں سب سے زیادہ براہ راست ہے۔ اگر ہم یہ پوچھیں کہ ایک شے دوسری کو کیونکر جان سکتی ہے تو ہم غلط یہ وقت اور مابعد الطبیعیات کے قلب میں در آتے ہیں۔ نفسیاتی اس امر پر اس قدر حیرت کے ساتھ غور نہیں کرتا۔ وہ اپنے سامنے ایک عالم پاتا ہے، اس کے متعلق وہ اس کے علاوہ اور کوئی یقین نہیں کر سکتا کہ وہ جانتا ہے اور وہ اسی دنیا کے متعلق اپنے یا دوسروں کے افکار ماضیہ کا مطالعہ کرتا ہے۔ اس پر وہ یہ یقین کئے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ اور خیالات بھی اس کو اپنے طریق پر جانتے ہیں۔ جس طرح کہ وہ اپنے اس کو طریق پر جانتا ہے۔ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس کے لئے علم ایک انتہائی علاقہ بناتا ہے، خواہ اس کی توجیہ ہو یا نہ ہو، جس طرح سے کہ فرق یا مشابہت ہے، جس کی کوئی شخص توجیہ کرنے کی کوشش نہیں کرتا کہ

اگر چار موضوع بحث افراد کے حقیقی اذہان کے بجائے ذہن مطلق ہوتا تو ہم یہ نہ بتا سکتے کہ یہ ذہن جاننے کا فعل رکھتا ہے یا نہیں۔ دجانتا اس معنی میں جس میں کہ عموماً یہ سمجھا جاتا ہے (مکن ہے ہم اس کے خیالات کے چہرے سے واقف ہو جائے، مگر چونکہ اس سے خارج ہمارے پاس مقابلہ و موازنہ کرنے کے لئے حقائق نہ ہوں، لہذا کہ اگر ہمارے پاس ایسے حقائق ہوتے تو ذہن مطلق نہ ہوتا، بلکہ ہم ان پر تنقید کر سکتے، اور ہم ان کو صحیح و غلط نہ کہہ سکتے، ہم ان کو محض افکار کہتے نہ کہ ذہن مطلق کا علم۔ لیکن محدود اذہان پر مختلف طور پر حکم لگایا جاسکتا ہے کہ ان اشیا کے موجود بالذات جو نیک و جھکا یہ خیال کرتے ہیں، خود نفسیاتی ضامن ہو سکتا

ہے۔ وہ جانتا ہے کہ یہ اذعان زیر بحث کے اندر، اور ان سے خارج دونوں میں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ اس لئے وہ جانتا ہے کہ آیا ذہن خیال کرتا ہے، یا جانتا ہے یا محض خیال کرتا ہے، اور اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس کا علم ایک ایسے حادث وجود کا ہوتا ہے جس سے غلطی سرزد ہونے لگتی ہے، مگر اس کے حالات میں کوئی ایسی بات نہیں ہے، جس کی بنا پر اس پر غلطی کا شبہ کیا جاسکے؟

اب یہ کہ نفسیاتی کونسی جانچ سے اس امر کا پتہ لگاتا ہے، کہ جس شے کا وہ مطالعہ کرتا ہے، وہ علم کا ایک ٹکڑا ہے، یا محض ایک ذہنی واقعہ ہے، جس کا خارج میں کسی شے سے تعلق نہیں ہے؟

وہ انھیں جانچ کے طریقوں سے کام لیتا ہے، جن کو ہم استعمال کرتے ہیں۔ اگر ذہن کی حالت کسی خاص حقیقت کے متعلق خود اس کے تصور سے مشابہ ہو، یا اس کے مشابہ نہ ہو، مگر اسے آلات جسمانی کے ذریعہ عمل کرنے سے یہ معلوم ہو، کہ یہ اس حقیقت کے مطابق ہے، یا اگر ایسا بھی ہوتا ہو، کہ یہ کسی دوسری حقیقت کے مشابہ ہو، اور کسی ایسی حقیقت پر عمل کرتی ہو، جو پہلی حقیقت کو ظاہر کرتی ہو، یا اس تک پہنچاتی ہو، یا اس تک اس کا اختتام ہونا ہو، تو ان تینوں حالتوں میں سے ہر حالت میں نفسیاتی اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ اس ذہنی حالت کو اس حقیقت کا یہ لحاظ اس نوعیت اور تثبیت کے جو اسی کی عالم میں ہے، براہ راست یا بعید ہی طور پر، وضاحت سے یا سبہم طور پر صحیح یا غلط طور پر رد و قوف ہوتا ہے۔

اس کے برعکس اگر جس ذہنی حالت کی جانچ کی جا رہی ہے، وہ ان حقائق میں سے جن سے کہ نفسیاتی واقعہ ہے نہ تو کسی سے مشابہ ہے، نہ عمل کرتی ہے تو وہ اس کو خالص ذہنی حالت کہتا ہے جس کے اندر کوئی واقعی قیمت نہیں ہوتی۔ مگر جن یہ کہ اگر یہ ایسی حقیقت یا مجموعہ حقائق سے مشابہ ہو، جن کو یہ جانتی ہے، مگر جن پر عمل کرنے سے ظاہر ہوتی ہے، یا جن کے اندر یہ ایسی جسمانی حرکات پیدا کر کے تغیر پیدا نہیں کر سکتی، جن کو نفسیاتی دیکھتا ہو، تو ممکن ہے نفسیاتی بھی ہماری سب کی طرح مذہب رہے۔ مثلاً فرض کر دے ذہنی حالت موضوع کے اندر

سوتے وقت ہوتی ہے، فرض کرو وہ کسی شخص کو خواب میں مردہ دیکھتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی وہ شخص مرجاتا ہے، کیا ایسی حالت میں خواب محض اتفاقی امر ہے، یا فی الحقیقت اس شخص کی موت کا وقوع ہے؟ اس قسم کے حیرت انگیز و پیچیدہ واقعات نفسی تحقیق کی سوسائٹیاں جمع کر رہی ہیں اور ان کی ہنایت معقول طریق پر توجیہ کی کوشش کر رہی ہیں۔

اگر خواب ایسا ہر موضوع کو اپنی زندگی میں صرف اسی وقت نظر آیا ہو، اگر خواب میں موت کا سیاق بہت سے امور میں موت سے مختلف ہو اور اگر خواب موت کے متعلق کسی فعل کا موجب نہ ہو تو بلاشبہ ہم اس کو ایک عجیب اتفاق کہیں گے۔ اور اس کے علاوہ اور کچھ نہ کہیں گے لیکن اگر خواب کی موت ایک طویل سیاق رکھتی ہو، اور ہر بات میں اس کے مطابق ہو، جو حقیقی موت میں واقع ہوا، یا اگر موضوع کو اکثر اس قسم کے خواب نظر آیا کرتے ہوں اور سب سادہ طور پر صحیح ہوتے ہوں، یا اگر بیداری پر اس کو اس طرح عمل کرنے کی عادت ہو، کہ گویا جو خواب میں اس نے دیکھا، وہ صحیح تھا تا کہ اپنے پاس پڑوس کے لوگوں سے وہ آگے بڑھ جائے، تو ہم سب کو غالباً یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کے اندر پر اسرار داخلی قوت ہے اور وہ خواب میں نامعلوم طور پر آنے والے حقائق سے واقف ہو جا یا کرتا ہے، یا لفظ اتفاق کا اس کے متعلق ہم اطلاق نہ کر سکیں گے۔ اور اگر کسی کو کچھ شک بھی ہو، تو اس وقت جانتا رہے گا، جب یہ معلوم ہو گا کہ خواب میں سے وہ حقیقت کے اندر مداخلت کرنے کی قوت رکھتا تھا، اور واقعات کا رخ بدل دیا کرتا تھا۔ کم از کم اس وقت یہ بات یقین ہوگی، کہ وہ اور نفسیاتی ایک ہی چیز سے بحث کر رہے ہیں۔ اس قسم کے امتحانات ہم جان سکتے ہیں، کہ ہمارے انبائے جنس کے اور ہمارے اذعان ایک ہی خارجی عالم کو جانتے ہیں۔

آئندہ ہلکے نفسیاتی کا انداز بیان و قوف کے متعلق اس قدر اہم ہوگا، کہ ہم اس کو اس وقت تک نہ چھوڑیں گے، جب تک اس کی کامل وضاحت نہ ہو جائیگی۔ یہ کامل ثنویت ہے۔ یہ دو چیزوں کو فرض کرتا ہے۔ ذہن عالم اور شے معلوم، اور ان کو ناقابل تحلیل خیال کرتا ہے۔ ان میں سے کوئی خود سے

خارج نہیں ہوتا اور نہ دوسرے کے اندر مخلوط ہوتا ہے، نہ کسی طرح سے ایک دوسرا
 بن جاتا ہے، اور نہ دوسرے کو بناتا ہے۔ یہ ایک مشترک دنیا میں ایک دوسرے
 کے آئنے سامنے کھڑے ہوتے ہیں، اور ایک صرف اپنے دوسرے رخ کو جانتا
 ہے، یا اسے جانا جاتا ہے۔ اس عجیب و غریب علاقے کا اظہار اس سے ادنیٰ
 اصطلاحوں میں نہیں ہو سکتا، نہ اس کا ایسے نام میں ترجمہ ہو سکتا ہے، جو نسبت زیادہ
 آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکے۔ شے کسی نہ کسی قسم کا اشارہ ذہن کے دماغ کو ضرور
 کرتی ہوگی۔ ورنہ تو دوقف عالم وجود میں نہیں آسکتا۔ حقیقت یہ ہے، کہ دماغ
 کے باہر محض ایک شے کا موجود ہونا اس کے لئے کافی نہیں کہ ہم کو اس کا دوقف
 ہو۔ اس کا دماغ کو کسی نہ کسی طرح سے متاثر کرنا، جاننے کے لئے لازمی ہے لیکن
 جب دماغ متاثر ہو جاتا ہے، تو علم ایسی چیزوں سے بنتا ہے، جو محض دماغ ہی کے
 اندر تیار ہوتی ہیں۔ شے میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا خواہ اس کا دوقف ہو یا
 نہ ہو۔ اور جب دوقف ہو جاتا ہے، تو علم باقی رہتا ہے، شے کا جو بھی خسر ہو جائے
 قدیم زمانہ کے ارباب فکر اور موجودہ زمانے کے وہ لوگ جن کو غور و فکر
 کی عادت ہے علم کی یہ توجیہ کرتے ہیں، کہ خارج سے کوئی شے ذہن میں داخل
 ہوتی، اور ذہن کم از کم جہاں تک اس کے حسی تاثرات کا تعلق ہے، محض
 انفعالی رہتا ہے۔ لیکن محض حسی ارتسام کے اندر بھی داخلی عمل کی بنا پر معروض
 دو گز نہ ہو جاتا ہے۔ پروفیسر بویٹن کی تحریر کی مطابق اس امر پر غور کر دو کہ دو آدمی
 جب باتیں کرتے ہیں اور ان میں سے ایک دوسرے کی ذہنی کیفیت سے
 واقف ہو جاتا ہے،

”کوئی خیال ایک شخص کے ذہن سے نکل کر دوسرے کے ذہن میں داخل
 نہیں ہو جاتا۔ ادنیٰ ترین ذہن یہ جانتا ہے کہ یہ محض استعارہ ہے۔ دوسرے کے
 خیالات کا ادراک کرنے کے لئے یہ ضروری ہو گا، کہ ہم اس کے خیالات اپنے
 ذہن میں پیدا کریں۔ یہ خیال واقف ہوا ہوتا ہے، اور اس کی پیدائش کے محض ہم
 ذمہ دار ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ دوسرے کی وجہ سے ہم میں پیدا ہوا تھا
 اگر یہ اس کے اندر پیدا ہوا ہوتا، تو بہت ہی ممکن تھا کہ یہ ہم کو بھی نہ ہوتا۔ مگر

دوسرے نے کیا کام انجام دیا ہے۔ یہ ایک باطل پر اسرار طریق پر متکلم ملائکہ کا ایک ایسا سلسلہ پیدا کر سکتا ہے، جو خیال سے قطعاً مختلف ہوتی ہیں، اور جو اسی پر اسرار طریق کی بنا پر سامع پر یہ حیثیت مہجرات عمل کرتی ہیں، جس کی وجہ سے وہ اپنے اندر اس کے مطابق ذہنی حالت پیدا کر سکتا ہے۔ متکلم کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ خاص مہجرات سے کام لیتا ہے۔ سامع کا کام یہ ہوتا ہے کہ اس کا ذہن فوراً مہجرت پر داخل کرنا ہے۔ محدود اذعان میں جو کچھ ربط و ضبط ہوتا ہے وہ اس قسم کا ہوتا ہے غالباً اس نتیجہ سے کوئی صاحب فکر انکار نہ کریگا لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ جو بات دوسرے کے خیال کے ادراک کے متعلق صحیح ہے، وہ عموماً خارجی دنیا کے ادراک کے متعلق بھی صحیح ہے، تو اکثر اشخاص اس پر اعتراض کریں گے اور بہت سے اس کا قطعاً انکار کر دیں گے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کوئی صورت بھی نہیں ہے، کہ کائنات کا ادراک کرنے کے لئے ہمیں اس کو خیال کے اندر تعمیر کرنا چاہئے۔ اور ہمارا علم کائنات کے متعلق محض ذہن کی داخلی فطرت کا اظہار ہے۔ ذہن کو ایک موم کا قمر کہہ کر اور اشیاء کے متعلق بہت کچھ بصیرت ہو جاتی ہے۔ مگر یہ اس وقت تک جب تک ہم یہ دریافت نہیں کرتے کہ یہ ممتد قمر کہاں ہے۔ اور اشیاء اس پر کیونکر ثبت ہوتی ہیں اور اگر یہ ثبت بھی ہوتی ہیں تو ادراک کی اصل کیونکر توجیہ ہوگی جس وادراک کے فوری مقدمات دماغ کے اندر عصبی تیزات کے سلسلے میں۔ خارجی عالم کے متعلق ہم کو جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ صرف ان عصبی تیزات کی بنا پر معلوم ہوتا ہے لیکن ان اشیاء سے بالکل مختلف ہو گئے ہیں جنکو ان کے اسباب فرض کیا گیا ہے۔ اگر ہم ذہن کو اس طرح سے روشنی کے اندر فرض کر سکیں، اور اس کو اشیاء کے ساتھ بلا واسطہ تماس خیال کر سکیں تو کم از کم خیال کو تو تسلی ہو جائیگی۔ لیکن جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ذہن خارجی عالم کے ساتھ جمہ کی تاریک کوٹھڑی میں محاسن ہوتا ہے، اور ان اشیاء کے ساتھ نہیں جن کا ادراک ہوتا ہے، بلکہ عصبی تیزات کے ایک سلسلہ کے ساتھ جن کے متعلق اس کو کچھ علم نہیں ہوتا، تو ظاہر ہے کہ ہم مقصود سے کوسوں دور ہوتے ہیں، تصویروں اور ارتساموں وغیرہ کے متعلق تمام گفتگو ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ تمام شرائط موجود نہیں ہیں، جو ایسے استعاروں

کو باطنی کر سکتی ہیں۔ امر بھی واضح نہیں ہے، کہ ہم کبھی تاریکی سے محسوس عالم نور و حقیقت میں آسکیں گے۔ ہم طبیعیات اور جو اس پر کامل اعتماد کر کے گفتگو شروع کرتے ہیں اور فوراً خارجی شے سے قطعہ ہو کر عصبی مہول ہیلیاں میں گرفتار ہو جاتے ہیں، جہاں یہ عصبی تغیرات کو اگر بڑے باطل پس پشت جا پڑتی ہے، جو اپنے علاوہ اور کسی سے مشابہ نہیں ہوتے۔ آخر کار ہم مجسمہ کی تاریک کوٹھری میں داخل ہوتے ہیں۔ شے تو قطعاً غائب ہو جاتی ہے، اور علم نمودار نہیں ہوتا۔ انتہائی حقیقت کے مطابق عصبی علامات کل خارجی عام کے علم کا خام مادہ ہوتی ہیں مگر ان علامات سے تجاوز کر کے خارجی عالم کے علم تک پہنچنے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ ہم اس میں ایک ترجمان رکھیں، جو ان علامات کی ان کے خارجی معنی میں ترجمانی کرے۔ مگر اس ترجمان کے اندر خود کائنات کے معنی بھی مضمر ہونے چاہئیں اور یہ علامات درحقیقت محض نتیجات ہیں، جن کی بنا پر ذہن خود کو ظاہر کرتا ہے۔ چونکہ اس امر پر سب کو اتفاق ہے کہ ذہن خارجی عالم کے ساتھ انھیں علامات کے ذریعہ سے تعلق رکھتا ہے، اور اس سے زیادہ بھی قریب نہیں ہو سکتا ہے، جتنا کہ یہ اس کو قریب کرتی ہیں۔ لہذا نتیجہ نکلتا ہے، کہ اصول ترجمانی خود ذہن کے اندر ہو گا اور یہ کہ نتیجہ تعمیر دراصل خود ذہن کی فطرت اصلی کا اظہار ہوتا ہے۔ ہر قسم کا رد عمل ایسا ہوتا ہے کہ اس سے رد عمل کرنے والے فاعل کی نوعیت ظاہر ہوتی ہے۔ اور علم بھی اسی عنوان کے تحت آتا ہے۔ یہ واقعہ ہمارے لئے یا تو اس کو لازمی کر دیتا ہے کہ یا تو ہم قوانین اور نوعیت فکر اور قوانین اور نوعیت اشیاء میں پہلے سے ہمنوائی مانیں یا تسلیم کریں کہ معروضات اور اک، یعنی کائنات ظاہری محض منظر ہی ہیں کیونکہ یہ محض وہ طریقہ میں جس سے کہ ذہن اپنی حسوں کی بنیاد پر رد عمل کرتا ہے، ہو گا۔

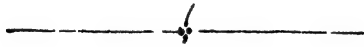
لہذا موضوع و معروض کی نوعیت اور مقررہ ہمنوائی ایسی شے ہے جس کو اس قسم کا نفسیاتی لازمی طور پر تسلیم کر لیا۔ ایک ایسے شخص کی طرح سے جس کو ابعاد طبیعیاتی ہونے کا بھی حق ہوتا ہے، وہ کسی قسم کے ومدنی فلسفہ کا بھی قائل ہو۔ مجھے امید ہے کہ یہ بحث اب واضح ہو گیا ہے اور اب ہم جزئیات کے بعض امتیازات

کو بیان کرتے ہیں کہ دو قسم کے علم ہیں۔ جن میں علی طور پر اجمالاً امتیاز ہو سکتا ہے۔ ان کو ہم علم و قوف اور علم کہہ سکتے ہیں۔ اکثر زبانیں اس امتیاز کو ظاہر کرتی ہیں چنانچہ یونانی لاطینی جرمن فرانسیسی چاروں زبانوں کی واقفیت اور علم کے لئے علمہ علیہ لفظ ہیں بہت سے ایسے اشخاص اور چیزوں سے واقف ہوں جن کے متعلق مجھے کم علم ہے۔ میں ان کے متعلق صرف اس قدر جانتا ہوں کہ میں نے ان کو کہاں دیکھا تھا میں جب نیلے رنگ کو دیکھتا ہوں تو اس کا مجھے علم ہوتا ہے، اور جب ناشیائی کو لکھتا ہوں تو اس کی خوشبو کو جانتا ہوں۔ میں جب انگلی کو بقدر ایک انچ حرکت دیتا ہوں تو اس کو سمجھتا ہوں کہ یہ ایک انچ کے فاصلہ پر ہے۔ اور ایک سینکڑہ کو بھی جانتا ہوں جب مجھے اسکے گزرنے کا احساس ہوتا ہے۔ جب میں توجہ کو کشش کرتا ہوں تو میں اس کو جانتا ہوں دو چیزوں کے فرق پر جب میں توجہ کرتا ہوں تو اس کو پہچان لیتا ہوں۔ لیکن ان واقعات کی داخلی نوعیت کے متعلق میں سمجھ نہیں کہہ سکتا۔ میں ایسے شخص کو ان سے واقف نہیں کر سکتا جس نے ان کو دیکھا نہ ہو۔ میں ان کو بیان نہیں کر سکتا۔ میں ایک اندھے کو یہ قیاس نہیں کر سکتا کہ نیلا رنگ کیسا ہے۔ میں بچے کو قیاس کی تعریف کر کے سمجھا نہیں سکتا کہ یہ کیا فیصلہ ہے کہ یہ نہیں سمجھا سکتا کہ کس اعتبار سے فاصلہ جو کچھ کہ فاصلہ ہے وہی ہے۔ اور اس میں اور دوسری قسم کے علاقے کی صورت میں فرق ہے زیادہ سے زیادہ میں اپنے دوستوں سے یہ کہہ سکتا ہوں کہ بعض مقامات پر جاؤ بعض طریقوں پر چل کر دو، غالباً ان اشیاء کا قوف ہو جائیگا۔ دنیا کے تمام ابتدائی اعیان اس کی بلند ترین اجناس، ذہن اور مادے کے سادہ اوصاف مع ان علاقے کی اشکال کے جو ان کے مابین ہوتے ہیں، ان کا یا تو ہم کو علم ہی نہیں ہوتا، یا ان کے متعلق ایسی ہی مبہم واقفیت ہوتی ہے کہ ان کا علم نہیں ہوتا۔ جو ذہن شکل پر قدرت رکھتے ہیں، ان میں اس میں شک نہیں کہ ہر شے کے متعلق بھی کچھ نہ کچھ علم ہوتا ہے۔ اشیاء کا کم از کم اصطفا ف تو ہو سکتا ہے۔ اور ان کے ظہور کے اوقات بیان کئے جاسکتے ہیں مگر عام طور پر جس قدر ہم کم تحلیل کرتے ہیں، اسی قدر کم علاقے کا ہم کو ادراک ہوتا

ہے جس قدر کہ اس کے متعلق علم کم ہوتا ہے، اتنی ہی ہماری واقفیت شناسائی کی قسم کم ہوتی ہے لہذا یہ دو قسم کا علم جس سے ذہن انسانی کام لیتا ہے، عملی طور پر اضافی حد و چین یعنی ایک شے کے متعلق ایک ہی خیال کو نسبتاً ایک سادہ خیال کے مقابلہ میں علم کہا جاتا ہے اور اس سے بھی زیادہ واضح و تین خیال کے مقابلہ میں واقفیت کہا جاتا ہے۔

تواحد سانی کے جملہ سے اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا فاعل یا مبتدا معروض و قوف کے بجائے ہوتا ہے، اور باقی جملہ یا خبر اس کے متعلق کچھ بتاتا ہے۔ جب مبتدا کا نام سنتے ہیں تو ممکن ہے ہم اس کے متعلق بہت کچھ واقف ہوں ممکن ہے اس کے نام میں بہت سے نقصانات ہوں لیکن خواہ ہم کم واقف ہوں، یا زیادہ، لیکن جب جملہ تمام ہو جاتا ہے، تو ہم اور زیادہ واقف ہو جاتے ہیں۔ ہم جب چاہتے ہیں اپنی توجہ کو منتشر کر کے، اور مدہوشی کی طرح غلامیں گھور کر ایک شے کے متعلق اپنے علم کو واقفیت تک محدود کر سکتے ہیں اور علم تک بھی بلند ہو سکتے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ جو اس کو مجتمع کر کے متوجہ ہوں، اور تحلیل و فکر سے کام لیں۔ جس شے سے ہم محض واقف ہوتے ہیں وہ صرف ہمارے اذہان کے سامنے ہوتی ہے، ہم کو اس کا یا اس کے تصور کا قوف ہوتا ہے۔ مگر جب اس کے متعلق علم ہوتا ہے، تو ہم کو محض قوف سے کچھ زیادہ کا شعور ہوتا ہے۔ ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ہم اس کے علائق پر غور کر رہے ہیں، اس کو ایک قسم کا موضوع فکر بنا رکھا ہے، اور اس کے اوپر اپنے فکر کے ذریعہ سے عمل کر رہے ہیں۔ اس تقابل کو احساس و فکر کے الفاظ میں ظاہر کرتے ہیں۔ احساسات کے ذریعہ ہم اشیاء سے واقف ہوتے ہیں مگر ان کے متعلق علم ہم کو صرف افکار کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ احساسات و قوف کا جبر توم اور نقطہ آغاز ہیں۔ فکر اس کا پورا تیار شدہ درخت ہے۔ اقل مبتدا، اقل خارجی موجودگی، کم از کم حقیقت معلومہ علم کی ابتدا محض ان کو ایسے نام سے موسوم کرنا چاہئے، جو حکم از کم واقفیت کو ظاہر کرتا ہو۔ اس قسم کے لفظ، دیکھو! وہاں ایہ، وہ وغیرہ ہو سکتے ہیں۔ باب ۱۲ میں ہم اس امتیاز

کو ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے جو محض ذہنی احضار یا احساس شے اور اس کے اوپر غور و فکر کرنے کے مابین ہے تو ذہنی حائض جن کو معمولاً احساسات کیا جاتا ہے، وہ دراصل جذبے اور حبس ہوتی ہیں، جو ہم کو جلد عضلہ آنکھ کان ناک حلق وغیرہ سے ہوتی ہیں معمولی محاورے کے مطابق جن کو افکار کہا جاتا ہے وہ تعلقات و احکام ہوتے ہیں۔ جب خصوصیت کے ساتھ ہم ان ذہنی حالتوں سے بحث کریں گے تو ہم کو ان میں سے ہر ایک کے وقوفی عمل اور قیمت کے متعلق بھی کچھ کہنا ہوگا۔ غالباً اس موقع پر یہ بتا دینا مناسب ہوگا کہ ہم کو جو اس کے ذریعہ جسم کی حقائق کا علم ہو جاتا ہے۔ اور دوسروں کی ذہنی حالت کے متعلق ہم کو محض تغلی علم ہوتا ہے۔ خود اپنے ذہن کی سابقہ حالتوں کا خاص طور پر وقوف ہوتا ہے۔ یہ معروف تھا حافظہ ہوتی ہیں، اور ان میں ایک قسم کی گرمی اور قربت معلوم ہوتی ہے، جو ان کے اور آگ کو فکر کی نسبت حس سے زیادہ مشابہ گردیتی ہے۔



باب (۹)

(۹)

چشمہ فکر

اب ہم ذہن کا داخلی مطالعہ شروع کرتے ہیں۔ اکثر کتابوں میں اس کا آغاز حس سے کیا جاتا ہے، کیونکہ یہ سادہ ترین حالتیں ہوتی ہیں اور ہر اعلیٰ حالت کو اس سے متصل کی ادنیٰ حالت سے ترکیبی طور پر تعمیر کیا جاتا ہے مگر اس کے معنی تجربی طریق تحقیق کے خیر باد کہہ بیٹے کے ہیں۔ کسی شخص کو کبھی مجرد و سادہ حس نہیں ہوتی۔ پیدائش کے دن سے بیکر شعور کے معروضات و علق کی نقد ادا اور عہدگی بڑھتی جاتی ہے اور جن کو ہم سادہ حس کہتے ہیں وہ امتیازی توجہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ جس کو اکثر اوقات نہایت شدت سے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ آغاز نفسیات میں ایسے معروضات کے مان لینے سے جو بظاہر معمولی و بے ضرر معلوم ہوتے ہیں مگر ان کے اندر کچھ نقص ہوتا ہے کیا کچھ تباہی برپا ہوتی ہے۔ ان کے نتائج بعد میں ثرتی کر جاتے ہیں، اور پھر ان کا کوئی علاج نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ کل فن کی بافت میں آ جاتے ہیں۔ یہ خیال کہ چونکہ حس سادہ ترین اشیا ہیں اس لیے نفسیات کو ان سے شروع کرنا چاہیے اسی قسم کے مغروضات کی ایک مثال ہے نفسیاتی شروع میں جس چیز کو مسلم مان سکتا ہے وہ خود خیال کرنے یا فکر کرنے کا واقعہ ہے۔ اس کو نیکر پہلے

تحلیل کی جائے اگر اس پر حسیں فکر کے عناصر معلوم ہوں تو ہم ان کے شروع سے عناصر ان لینے کے مقابل میں کچھ حصارہ میں نہ رہیں گے ؟
متعلین نفسیات کی حیثیت سے پہلی حقیقت جو ہم کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے ، وہ یہ ہے کہ کسی دیکسی قسم کا فکر جاری رہتا ہے ، میں یہاں لفظ فکر اس معنی میں استعمال کر رہا ہوں ، جس معنی میں صفحہ ۱۸۶ پر استعمال کیا گیا تھا یعنی بلا امتیاز ہر قسم کے شعور کے لئے ۔ اگر ہم انگریزی میں جسطرح یہ کہتے ہیں (It rains) (یعنی بارش ہو رہی ہے) یہ بھی کہہ سکتے کہ (It thinks) (یعنی فکر ہو رہا ہے) تو ہم اس حقیقت کو سب سے زیادہ سادگی کے ساتھ بیان کر سکتے اور اس میں مفروضہ کو کم از کم دخل ہوتا ۔ چونکہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے اس لئے ہم کہتے ہیں (thought goes on) یعنی فکر جاری رہتا ہے ؟

فکر کی پانچ خصوصیات ایک طرح جاری رہتا ہے ؟ جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو ہمیں اس کے عمل کی پانچ خصوصیات نظر آتی ہیں ان خصوصیات

- پر اس باب میں بحث ہوگی ؟
- (۱) ہر فکر کسی دیکسی شعور شخصی کا جزو ہوتا ہے ؟
 - (۲) ہر شعور شخصی میں فکر ہمیشہ متغیر رہتا ہے ؟
 - (۳) ہر شخصی شعور میں فکر محسوس طور پر مسلسل معلوم ہوتا ہے ؟
 - (۴) یہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے سے علیحدہ و مستقل معروضات سے بحث کرتا ہے ؟

(۵) یہ ان معروضات کے بعض حصوں کو چھوڑ کر بعض سے دیکھی رکھتا ہے ۔ یہ بعض کو لیتا ہے اور بعض کو چھوڑتا ہے مختصر یہ کہ ان کے مابین ہر وقت انتخاب کرتا رہتا ہے ؟

ان پانچ خصوصیات سے یکے بعد دیگرے بحث کرتے وقت ہر ایک خصوصیت اپنی اصطلاحات کے گونجدہ حار میں غوط لگانا ہوگا ، اور ہم ایسی نفسیاتی اصطلاحیں استعمال کریں گے ، جن کی تعریف پوری طرح ہر کتاب کے آئندہ ایوانہ ہی میں ہو سکیں ، لیکن معمولی طور پر ان اصطلاحوں کے معنی ہر شخص سمجھتا ہے ۔ اور یہاں ہم ان کو معمولی

طور پر استعمال کرینگے۔ یہ باب مصور کے پہلے خاکہ کی طرح سے ہے، جس کے اندر کسی قسم کی باریکی نہیں ہے؛
(۱) فکر شخصی ہوتا ہے؛

جب میں کہتا ہوں کہ ہر خیال کسی شعور شخصی کا جزو ہوتا ہے، تو اس میں شعور شخصی قابل غور لفظ ہے۔ اس کے معنی ہم کو اس وقت تک معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک ہم سے کوئی اس کی تعریف کی فرمائش نہ کرے۔ لیکن اس کی تعریف کرنا نہایت دشوار فلسفی کام ہے، اس کی ہم آئندہ باب میں کوشش کریں گے یہاں تو مبادی کے طور پر کچھ تھوڑا سا تذکرہ کافی ہو گا؛

اس کمرے میں فرض کرو اس درس گاہ کے کمرے بہت سے افکار ہیں کچھ تمہارے ہیں اور کچھ میرے ہیں۔ ان میں سے بعض ایک دوسرے کے مطابق ہیں، اور بعض نہیں ہیں۔ یہ اسی طرح مستقل اور علیحدہ علیحدہ بھی نہیں، جس طرح سے مربوط نہیں ہیں۔ یہ نہ تو علیحدہ و مستقل ہیں اور نہ مربوط ہیں۔ ان میں سے کوئی بعض علیحدہ نہیں ہے۔ بلکہ ہر شخص کے خیال کا بعض اور خیالات سے تعلق ہے۔ اور ان کے علاوہ اور کسی سے نہیں۔ میرا خیال میرے اور خیالات سے تعلق رکھتا ہے اور تمہارا خیال تمہارے اور خیالات سے تعلق رکھتا ہے، اب یہ امر کہ آیا کمرے میں کوئی ایسا خیال ہے، جو کسی شخص کا ہو، اس کی تحقیق کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے، کیونکہ ہمیں یہ کبھی تجربہ نہیں ہوا ہے، کہ یہ کیسا ہوتا ہے۔ لہذا جن شعوری حالتوں سے ہم بحث کرتے ہیں، وہ شخصی شعوروں اور فاعل ذوات حقیقی من و شما کی ہوتی ہیں؛

ان میں ہر ایک ذہن اپنے افکار اپنے ہی تک محدود رکھتا ہے۔ انکو نہ تو دوسرے کو دیا جاسکتا ہے اور نہ ان کا دوسرے سے تبادلہ ہو سکتا ہے اور نہ کوئی خیال کسی دوسرے خیال کے سامنے آسکتا ہے مطلق طور پر اور ناقابل تحلیل جمیع ہی قائلین نے ایسا معلوم ہوتا ہے۔ انتہائی نفسی واقعہ خیال نہیں، نہ یہ خیال اور وہ خیال ہے، بلکہ خیال ہے۔ کیونکہ ہر خیال کسی کی ملکیت میں ہوتا ہے۔ ایسے خیالات جن کے مابین یہ دیوار عامل ہو کہ وہ دو

مختلف شخصی اذعان کے ہوں، ان کو قربت زمان و مکان یا مشابہت اوصاف و مافیہ میں سے کوئی شے بھی ایک نہیں کر سکتی۔ اس قسم کے خیالات کے اپین جو طبع حامل ہوتی ہے، وہ قدرت کی اہل ترین طبجوں میں سے ہے۔ جب تک شخص کسی ایسی شے کے وجود پر زور دیا جاتا ہے، جو ذہن شخصی میں ان کے مطابق ہو، بغیر اس کے کہ اس کی ماہیت کے متعلق کسی نظر یہ کا ترشح ہوتا ہو، تو شخص اس کو صحیح کہتا ہے۔ ان اصطلاحات کے بموجب خیال کو نہیں بلکہ ذات شخصی کو نفسیات کا قریبی معنیہ کہنا چاہئے۔ عام شعوری واقعہ یہ نہیں کہ افکار و محسوسات کا وجود ہے، بلکہ یہ ہے کہ میں محسوس کرتا ہوں، میں سوچتا ہوں۔ بہر حال کسی نفسیات کو ذوات شخصی کے وجود کے متعلق شک نہیں ہو سکتا۔ نفسیات کا یہ بدترین کام ہو گا کہ وہ ان کی اس طرح سے ترجمانی کرے کہ ان کی قیمت مفقود ہو جائے۔ ایک فرانسیسی مصنف کسی مقام پر روح کے مخالفت کے دورے کی حالت میں تصورات کے متعلق کہتا ہے، کہ ان کی بعض خصوصیات سے گمراہ ہو کر ہم اسی جلوس کا جس صورت میں کہ یہ ہوتے ہیں، کوئی نام رکھ دیتے ہیں۔ اور وہ اس نام رکھ دینے کو بڑی غلطی کہتا ہے۔ یہ صرف اس وقت غلطی ہو سکتی تھی، اگر شخصیت کے تصور سے کوئی ایسی شے مراد ہوتی، جو ذہنی جلوس میں جوچھ ہوتا ہے، اس سے بالکل مختلف ہوتی۔ اگر یہ جلوس خود تصور شخصیت کی اصل ہو تو اس کا شخص کو غائب ہو سکتا۔ یہ وہ پہلے ہی سے شخصیت میں کوئی ایسی شے نہیں ہے، جو سلسلہ فکر کے اندر نہ ہو۔ یہ سب اس کے اندر پہلے ہی سے موجود ہوتے ہیں اب ہم شخصی ذاتیت جس کے ماتحت افکار پیدا ہوتے ہیں، کی جسطرح سے بھی تحلیل کریں یہی صحیح ثابت ہوتا ہے، اور لازماً ہونا چاہئے، کہ جن حالات کا نفسیات مطالعہ کرتی ہے، وہ ہمیشہ کچھ شخصی ذوات کے اجزائے معلوم ہوتے ہیں۔

میں نے ”معلوم ہوتے ہیں“ کے بجائے کچھ معلوم ہوتے ہیں، ”تحت التشریح“ شخصیت خود برکتی تحریر وغیرہ کا لحاظ کر کے کہا ہے، جن میں سے کچھ واقعات کا گذشتہ باب میں ذکر آیا تھا۔ وہ ہفتہ و مدوں احساسات و خیالات جو اب شناق

کی بے حسی اور تنویم کے بعد کی حالتوں میں دریافت ہوئے ہیں، خود ثانوی ذات کے اجزا ہوتے ہیں۔ یہ ذوات اکثر اوقات بہت مختصر اور کم فہم ہوتی ہیں اور معمولاً ان کا انسان کی معمولی و باقاعدہ ذات سے تعلق منقطع ہو جاتا ہے، بایں ہمہ یہ شعوری وحس میں ہوتی ہیں ان کے اندر مسلسل حافظے ہوتے ہیں۔ یہ بولتی ہیں کھتی ہیں۔ اپنے لئے علحدہ نام اختراع کرتی ہیں یا جن ناموں کی طرف ذہن منتقل کیا جاتا ہے ان کو اختیار کر لیتی ہیں مختصر یہ کہ قطعاً اس ثانوی شخصیت کے لقب سے سوزوں ہوتی ہیں جس نام سے کہ اس زمانہ میں ان کو عموماً موسوم کیا جاتا ہے۔ ایم جینٹ کے نزدیک یہ ثانوی شخصیتیں ہمیشہ غیر معمولی ہوتی ہیں اور جس کو ایک متغیر اور کامل ذات ہونا چاہئے تھا اس کے دو حصوں میں منقسم ہو جانے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک شخصیت بائیں میں چھپی رہتی ہے، اور دوسری ذات سطح پر اس طرح سے نمایاں ہوتی ہے کہ اس شخص کی بس یہی ذات ہے۔ ہماری موجودہ اغراض سے اس کا تو کوئی تعلق نہیں ہے، مگر آیا یہ بیان ثانوی ذوات کی کل اقسام پر صادق آتا ہے، یا نہیں۔ کیونکہ یہ ان میں سے اکثر کے متعلق یقیناً صحیح ہے۔ اس طرح سے جو ثانوی ذات بنتی ہے، اس کی جسامت کا انحصار ان خیالات کی تعداد پر ہوتا ہے، جو اس طرح سے اصل شعور سے علحدہ ہو جاتے ہیں۔ مگر اس کی شکل شخصیت کے مشابہ ہوتی ہے۔ اس سے متعلق بعد کے جو خیالات ہوتے ہیں، وہ پہلے خیالات کو یاد رکھتے ہیں اور ان کو اپنے منسوب کر لے ہیں۔ ایم جینٹ نے اپنی بے حس خواب خرام لیوسی کی ثانوی ذاتوں میں سے ایک ذات کے اصل لمحہ تجریم کا پتہ لگایا۔ انہوں نے یہ مشاہدہ کیا کہ جب یہ عورت کسی تیسرے شخص سے باتوں میں مصروف ہوتی ہے، اس کا بے حس ہاتھ ان سادہ سوالات کے جواب کھدیتا ہے، جو وہ اس کے کان میں کہتے تھے۔ انہوں نے سوال کیا کیا تم سنتی ہو۔ اور اس نے غیر محسوس طور پر کھدیا ”نہیں“ لیکن جواب دینے کے لئے تو یہ ضروری ہے کہ سنو بھی؟ ”وہاں ٹھیک ہے“ پھر تم کیا کرتی ہو۔ میں نہیں جانتی۔ کوئی ایسا تو ہو نا چاہئے جو میری بات سنتا ہے۔ ہاں۔ کون؟

لیوسی کے علاوہ کوئی اور ہے۔ لیوسی کوئی دوسرا شخص ہے، کیا ہم اس کا نام تجویز کریں۔ نہیں۔ ہاں اس میں سہولت ہوگی۔ اچھا تو اڈریں رکھ دیا جائے جب نام رکھ دیا جاتا ہے۔ تو سخت الشعوری ذات زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے اور اس کی نفسیاتی خصوصیات زیادہ نمایاں ہو جاتی ہیں۔ خصوصاً اس سے بات وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، کہ وہ ان احساسات کا بھی شعور رکھتی ہے، جو اصل یا معمولی ذات کو نہیں ہوتے۔ یہی بتاتی ہے کہ میں بازو میں چٹکی لے رہا ہوں یا چنگلیا کو چھو رہا ہوں، جن سے لیوسی کو اب تک کوئی لمس جس نہیں ہوتی تھی؟

بعض حالتوں میں ثانوی ذات خود بخود نام اختیار کر لیتی ہے میں نے متعدد ایسے خود بخود لکھنے والے اور واسطے دیکھے ہیں جن کو اپنی حرکت کا شعور نہ ہوتا تھا۔ ان کا نشو و نما مکمل نہ ہوا تھا، اور یہ مردوں کی روجوں کے نام سے لکھنے اور بولتے تھے۔ بعض اوقات یہ مشہور اشخاص کا نام لیکر ایسا کرتے ہیں مثلاً موزارٹ فیرے ڈے یا ایسے حقیقی اشخاص ہوتے ہیں کہ جن سے موضوع پہلے سے واقف ہوتا ہے۔ یا باطل خیالی ہوتے ہیں۔ زیادہ تر فی یافتہ اشکال میں روجوں کا وجود واقف اور خیال کیا جاتا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ میرا تو یہ خیال ہے، کہ اس قسم کی حرکات اور باتیں خود موضوع کے فطری ذہن کے ایک حصہ کا فعل ہوتا ہے، جو باقی کے قابو سے مکمل بھاگتا ہے، اور معاشرتی ماحول کے مرد و خیالات کے مطابق عمل کرنے لگتا ہے۔ ایسے لوگوں سے جو غذا ترس ہوتے ہیں ہم کو امید افزا بیانات ملتے ہیں لیکن ان پر پڑھ کیتھولک مذہب کے گاؤں میں ثانوی شخصیت اپنے آپ کو کسی شیطان کے نام سے منسوب کرتی ہے، اور بجائے یہ کہنے کے یہ جنت میں سکندر آرام سے ہے کفر اور فحش بھجتی ہے؟

خیال کے ان رقبوں کے نیچے منظم ذاتیں ہوتی ہیں جن میں یادداشت عادات اور اپنی پہچان ہوتی ہے۔ انیم جینٹ کہتے ہیں کہ اختلاق کے مریضوں میں سکھ کی حالت میں جو افعال ہوتے ہیں، ان کی بنا پر ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں

کہ انسان میں بالکل غیر منتظم اور غیر شخصی خیالات بھی ہوتے ہیں۔ مریض سکتے کی بیہوشی میں (جو بعض تنویم کے معمولوں میں مصنوعی طور پر بھی پیدا ہو سکتی ہے) بیدار ہونے کے بعد حافظے سے بالکل معرا ہو جاتا ہے، اور اس وقت تک بے حس اور بے شعور رہتا ہے، جب تک سکتے کی حالت باقی رہتی ہے۔ اگر اس قسم کے آدمی کا کوئی بازو اٹھا دیتا ہے، تو یہ اسی حالت میں باقی رہتا ہے، اور اس کا کل جسم مال کے ہاتھ میں اس طرح سے ہوتا کہ گویا موم کا بنا ہو۔ اس کو جس حالت میں بھی چھوڑ دیا جاتا ہے بڑی دیر تک یہ اسی حالت میں رہتا ہے۔ اختناق کے مریضوں جن کا مثلاً بازو بے حس ہو تو اس میں ایسا بھی ہوتا ہے۔ بے حس بازو ممکن ہے کہ جس صورت میں اسے رکھ دیا جائے، اس میں یہ انفعالی طور پر باقی رہے، یا اگر ہاتھ کو اٹھا کر اس میں نیشل دیدی جائے اور اس سے کاغذ پر کوئی حروف بنوایا جائے، تو یہ اس پر وہ حرف ہی بناتا ہے ابھی تک یہ فرض کیا جاتا تھا کہ اس قسم کے افعال کے ساتھ کوئی شعور نہیں ہوتا، ان کو عضویاتی اضطرابی خیال کیا جاتا تھا۔ ایم جینٹ کا خیال ہے اور بہت ممکن ہے، کہ یہ صحیح ہو کہ ان کے ساتھ احساس ہوتا ہے۔ غالباً عضو کی وضع یا حرکت کا احساس ہوتا ہے اور جب یہ ان کی رقبوں کی طرف خارج ہوتا ہے، تو اس وضع کو باقی رکھتے یا حرکت کو مسلسل جاری رکھتے ہیں، تو یہ اپنے فطری نتائج سے زیادہ پیدا نہیں کرتا۔ ایم جینٹ کہتے ہیں کہ اس قسم کے خیالات کو کوئی نہیں پہچانتا کیونکہ ایسی متفرق حسیں جو پیسے ہوئے سرسہ کی طرح ہو گئی ہوں، ان کی ترکیب کسی شخصیت کے اندر نہیں ہو سکتی۔ مگر وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہی بے عقل خیالات حافظے کے نشوونما کا باعث ہوتے ہیں۔ سکتے کی مریضہ خفیف سے اشارے پر معاً اپنے بازو کو حرکت دیتی ہے اس لئے یہ اس قانون کا کہ ہر قسم کا خیال شخصی شعور کی صورت اختیار کرنے پر مائل ہوتا ہے کوئی اہم استثناء نہیں ہے؟

(۲) خیال مسلسل متغیر رہتا ہے۔

اس سے میری یہ مراد نہیں ہے، کہ ذہن کی کسی حالت میں کوئی وحدت

نہیں ہوتی۔ یہ بات تو اگر صحیح بھی ہو اس کا ثابت کرنا مشکل ہو گا۔ میرے پیش نظر جو تفسیر ہے وہ محسوس زمانی وقفوں میں ہوتا ہے، اور جس نتیجہ پر میں زور دینا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ کوئی حالت جو ایک بار ہوتی ہے، وہ دوبارہ نہیں ہو سکتی۔ اس ذیل میں ہم سٹرشیٹ ورتھ ہگسن کے بیان سے ابتداء کرتے ہیں تو ”ادراک یا حس یا خیال یا کسی خاص صورت کی طرف متوجہ ہوئے بغیر میں براہ راست واقعات کو لیتا ہوں۔ جب میں اپنے شعور پر غور کرنا ہوں تو یہ دیکھتا ہوں کہ جس شے کو میں اپنے شعور سے خارج نہیں کر سکتا جس شے کو میں اپنے شعور میں نہیں لاسکتا اگر کچھ کسی قسم کا شعور ہو، تو مختلف قسم کے خیالات کا تسلسل ہوتا ہے۔ میں اپنی آنکھیں بند کر کے بالکل چپ چاپ بیٹھ جاؤں، اور دو کوشش کروں کہ میرا ارادہ مطلقاً صرف نہ ہو۔ خواہ میں خیال کروں یا نہ کروں میں خارجی اشیاء کا ادراک کروں یا نہ کروں مجھ میں مختلف احساسات کا تسلسل ضرور ہوتا رہتا ہے۔ ممکن ہے کہ میرے اندر خاص نوعیت کی کوئی اور شے بھی موجود ہو، اور وہ اس تسلسل کا جز و تکرر داخل ہو جاتی ہو مختلف احساسات کا تسلسل نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ شعور ہی نہیں ہے شعور کا سلسلہ مختلفات کا تسلسل ہوتا ہے۔“

اس قسم کے بیان پر غالباً کسی کو اعتراض نہ ہو گا۔ ہم اپنے شعور کی بڑی اقسام کو ایک دوسرے سے مختلف خیال کرتے ہیں کبھی ہم دیکھتے ہیں۔ کبھی سنتے ہیں۔ کبھی استدلال کرتے ہیں، کبھی ارادہ کرتے ہیں، کبھی یاد کرتے ہیں کبھی امید کرتے ہیں کبھی محبت کرتے ہیں کبھی نفرت کرتے ہیں، اور ہم جانتے ہیں کہ ہمارا ذہن نیچے بلوے و گرجے صد ہا طریق پر مصروف ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ سب کچھ سب پیچیدہ حالتیں ہوتی ہیں۔ حکمت کا مقصد یہ ہے کہ پیچیدگی کو سادگی سے بدل دے اور نفسیات کے اندر تو تصورات کا وہ شہور لفظ یہ موجود ہے، جو ان کے باہمی فروق و اختلافات کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہی جن کو ذہن کی حقیقی شرائط کہا جاسکتا ہے، یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ شعور کے بعض ایسے سادہ عناصر کی ترکیب کے تغیرات کا نتیجہ ہے، جو ہمیشہ یکساں رہتے ہیں۔ یہ ذہنی سالمات و کمزرات وہ ہیں، جن کو لاک سادہ تصورات کہنا سنا۔ لاک کے بعض متاخرین

کے نزدیک سادہ تصورات صرف نام نہاد وحس ہیں۔ اب یہ کہہ کوئے سادہ تصورات ہوتے ہیں اس سے فی الحال ہم کو تعلق نہیں ہے۔ ہمارے لئے یہ کافی ہے کہ بعض فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ وہ تخیلی طور پر ذہن کے اندر کسی نہ کسی قسم کے عناصری واقعات دیکھ سکتے ہیں، جو اس روانی میں بھی غیر متغیر رہتے ہیں۔

ان فلاسفہ کے خیال پر کسی نے اعتراض بھی نہیں کیا۔ کیونکہ بادی النظر میں ہمارا معمولی تجربہ اس کی تائید کرتا ہے۔ کیا ایک ہی شے سے ہم کو وحس ہوتی ہیں، یا یکساں نہیں ہوتی۔ کیا جب ایک یا نو کی مہربان کو ایک ہی شے سے بجایا جاتا ہے، تو اس سے ایک ہی آواز سنائی نہیں دیتی۔ کیا ایک ہی گھاس سے ہم کو سنہری کی یکساں حس نہیں ہوتی۔ کیا یکساں آسمان سے نیلے رنگ کا یکساں احساس نہیں ہوتا۔ اور شراب کے ایک ہی پیسے میں ہم جتنی مرتبہ اپنی ناک دیں، کیا اس سے ہم کو ایک ہی طرح کی بو کا احساس نہیں ہوتا۔ یہ کہنا کہ ہم کو یکساں احساس نہیں ہوتا، ایک مابعد الطبیعیاتی مغالطہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے، تو اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، کہ کبھی بھی ایک ہی قسم کی جسمانی حس ہم کو دوبارہ ہوتی ہے۔

ہم کو کئی مرتبہ ایک ہی معروض کا احساس ہوتا ہے۔ ہم ایک ہی شے کو بار بار سننے ہیں۔ سنہری کی ایک کیفیت کو بار بار ملاحظہ کرتے ہیں۔ ایک ہی خارجی بو کو سوچتے ہیں یا ایک ہی قسم کے الم کا تجربہ کرتے ہیں۔ مقررہ و مجر و طبیعی و خیالی حقائق جن کے مستقل و پائیدار وجود کا ہم کو یقین ہوتا ہے، متواتر و مسلسل جاری شور کے سامنے آتی ہیں، اور بے پروائی سے ہم پر فرض کر بیٹھتے ہیں کہ ان کے متعلق ہمارے تصورات بھی ایک ہی ہوتے ہیں۔ کچھ مدت کے بعد جب ہم اور اک کے باب پر پہنچیں گے، تو معلوم ہو گا کہ حسوں کی طرف ذہنی واقعات کی حیثیت سے توجہ نہ کرنے کی ہم کو کس قدر سخت عادت ہوتی ہے، اور ہم ان کو ان حقائق کی شناخت کے لئے جن کے وجود کو یہ ظاہر کرتی ہیں محض سیڑھیوں کے طور پر استعمال کرتے ہیں اس وقت کھڑکی کے باہر جو ہیں۔

نظر ڈالتا ہوں تو مجھے گھاس دھوپ میں بھی اتنی ہی سبز معلوم ہوتی ہے جیسی کہ سائے میں۔ لیکن اگر مصور کو اسکی تصویر بنانی ہو تو صحیح حسی اثر پیدا کرنے کے لئے وہ سائے کے حصے کو سیاہی مائل یا دھامی سے ظاہر کرے گا اور دھوپ والے حصے کو شوخ زرد رنگ سے۔ معمولاً ہم اس اختلاف کی طرف اعتنا نہیں کرتے جو ایک ہی شے کو مختلف حالتوں اور مختلف فاصلوں سے دیکھے، سنے اور سوچنے میں محسوس ہوتا ہے۔ ہم کو صرف شے کی یکسانی کی تحقیق کرنے سے دلچسپی ہوتی ہے۔ اور جو حسیں ہم کو یہ یقین دلاتی ہوں کہ یہ وہی شے ہے، ان کو ہم اجمال طور پر ایک ہی خیال کر لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے مختلف حسوں کی ذہنی عینیت کے متعلق سرسری شہادت اس بات کے ثابت کرنے کے لئے تقریباً بیکار ہوتی ہے۔ جس کی تمام تر تاریخ ہماری اس ناقابل یرگوار ایک حاشیہ ہوتی ہے، کہ ہم نہیں بنا سکتے، کہ آیا دو حسیں جو علحدہ علحدہ ہوتی ہیں؛ بالکل یکساں ہیں۔ ہماری ٹوکھو کو جو شے کسی خاص حس کی مطلق کمیت و کیفیت سے کہیں زیادہ متاثر کرتی ہے، وہ اس کی نسبت ہوتی ہے جو اس کو اس وقت کی اور حسوں سے ہوتی ہے۔ جب ہر شے سیاہ ہوتی ہے، تو نسبتاً کم سیاہ جس سے ہلکے سفیدی کا ادراک ہوتا ہے۔ ہیلیم ہولٹنر کا اندازہ ہے کہ اگر تصویر میں سفید سنگ مرمر کی عمارت کو چاند کی روشنی میں دکھایا جائے، جب اس کو دن کی روشنی میں دیکھیں گے تو یہ اصل چاندنی کے سنگ مرمر سے دس ہزار سے لیکر بیس ہزار تک زیادہ روشن ہوگی۔

اس قسم کا فرق حسی طور پر کبھی حاصل نہ ہوتا۔ یہ اس کو بالواسطہ ملحوظات کے ایک سلسلہ سے استنباط کرنا پڑا ہے۔ ایسے واقعات بھی ہیں جن کی بنا پر ہم کو گمان ہوتا ہے کہ ہماری حسیت ہر وقت متغیر رہتی ہے، جس کی وجہ سے ایک ہی شے سے ایک ہی حس آسانی کے ساتھ ہم کو بار بار نہیں ہو سکتی، بلکہ جب پہلی بار کسی شے کے سامنے آتی ہے، اس وقت روشنی کی حس سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ مگر یہ حسیت حیرت انگیز سرعت کے ساتھ کند ہو جاتی ہے۔ شب بھر سونے کے

بعد اشیاء اس سے دوگنی روشن معلوم ہوتی ہیں، جتنی کہ محض ذرا دیر آنکھ بند کر کے سکون حاصل کرنے سے یا ان کے بعد کے حصول میں نظر آتی ہیں۔ ہم کو خواب آلود و ہوشیار ہونے، رعبو کے اور سیر ہونے، تازہ دم اور ماند سے ہونے کے اعتبار سے اشیاء کا احساس مختلف طور پر ہوتا ہے۔ ہمیں صبح اور شام کے وقت مختلف احساس ہوتے ہیں۔ سردی اور گرمی میں مختلف احساس ہوتے ہیں، اور اس سے بھی زیادہ اشیاء کے متعلق ہمارے بچپن جوانی اور بڑھاپے کے تصورات میں فرق ہوتا ہے۔ بایں ہمہ ہم کو اس امر کے متعلق کہ ہمارے احساس ایک ہی دنیا کو ظاہر کر رہے ہیں جس کے اندر وہی محسوس اشیاء ہیں، جن کے اندر وہی محسوس اوصاف ہیں، کبھی تک نہیں ہوتا۔ اشیاء کے متعلق ہمارے جذبہ کے اس فرق سے بہترین طور پر ظاہر ہوتا ہے، جو عمر کے مختلف حصوں میں ہوتا ہے۔ جوشے کبھی خوش کرنے والی اور جوش میں لانے والی تھی، اب بے مزہ اور بے اثر ہو جاتی ہے۔ پرندوں کا نغمہ پریشان کن نسیم سحر المناک اور آسمان غلین معلوم ہونے لگتا ہے تو

ان بالواسطہ قرائن پر کہ ہماری حسوں میں ہمارے احساس کے ساتھ ہمیشہ تغیرات ہوتے رہتے ہیں، ایک اور قرینہ کا اضافہ کیا جاسکتا ہے، جو ان واقعات پر مبنی ہیں جو دماغ میں لازماً وقوع پذیر ہوتے ہوئے۔ بعینہ سابقہ حس کی سی حس کے لئے یہ ضروری ہوگا، کہ یہ غیر متغیر دماغ میں واقع ہو۔ مگر چونکہ صبح معنی میں عضوی اعتبار سے یہ ناممکن ہے اسی لئے یہ متغیر احساس بھی ناممکن ہے۔

کیونکہ ہر غنی لذت کے ساتھ خواہ وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو احساس میں کبھی اس کے سہاق تغیر ہونا چاہئے، جو دماغ کے تابع ہوتا ہے۔

یہ سب کچھ صحیح ہوتا اگر ہم کو حسیں بھی خالص اور منفرد دوسری چیزوں کے ساتھ غیر مخلوط ہو کر تھیں۔ اگرچہ اس وقت بھی ہم کو یہ اعتراف کرنا پڑتا کہ معمولی گفتگو میں ہم کتنا ہی ہمہس، کہ ہم کو ایک ہی طرح کی حس ہوتی ہے۔ مگر نظری صحت کے اعتبار سے ہر بعینہ یکساں حس بھی نہیں ہوتی اور کچھ چشمہ حیات کے منظر صبح و شب ہی عناصر احساس کے متعلق صحیح ہوگا اور بقول ہر قلیطوس ہم کبھی ایک ہی چشمہ میں دوبار

قدم نہیں رکھتے ؟

لیکن اگر سادہ حسی تصورات کے دوبارہ بالکل اسی طرح سے ہونے کا مفروضہ اس قدر آسانی کے ساتھ غلط ثابت ہو گیا ہے تو ہمارے فکر کی بڑی مقداروں کے غیر متغیر ہونے کا خیال کس قدر بے بنیاد نہ ہو گا ؟

کیونکہ وہاں تو یہ بات بالکل ظاہر ہو گئی کہ ہماری ذہنی حالت کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتی۔ ایک واقعہ کے متعلق ہم کو جو خیال ہوتا ہے، وہ صحیح معنی میں عدیم المثال ہوتا ہے اور وہ اسی واقعہ کے متعلق اور خیالات سے صرف جنسی خیال

سے مشابہت رکھتا ہے، جب بالکل ویسا ہی واقعہ دوبارہ ہوتا ہے تو ہمارے لئے یہ ضروری ہوتا ہے، کہ ہم اس کا نئی طرح سے خیال کریں، نئے نقطہ سے اس کو دیکھیں اور ان علاقوں سے جو پہلے ظاہر ہوئے تھے، مختلف علاقوں میں اس کو

سمجھیں جس خیال کے ذریعہ سے ہم کو اس کا دوقف ہوتا ہے وہ اس کا وہ خیال ہوتا ہے جو ان علاقوں میں ہوتا ہے، ایسا خیال جو اس تمام مبہم سیاق کے شعور کے ساتھ مخلوط ہوتا ہے۔ اکثر خود ہم کو ایک ہی شے کے متعلق اپنے

تدریجی خیالات کے عجیب و غریب اختلاف پر حیرت ہوتی ہے۔ ہم کو حیرت ہوتی ہے کہ گذشتہ ماہ میں فلان معاملہ کے متعلق ہماری پیرائے کس طرح تھی۔ اب ہمارے لئے اس ذہنی حالت کا امکان باقی نہیں رہتا، اور ہم نہیں جانتے کہ

ایسا کس لئے ہے۔ سال بہ سال ہم اشیا کو نئی روشنی میں دیکھتے جاتے ہیں۔ جو بات کبھی غیر حقیقی تھی اب حقیقی بن جاتی ہے اور جس شے سے ہم پہلے جوش میں آجایا کرتے تھے وہ اب کوئی اثر نہیں رکھتی۔ جن

احباب کو ہم دنیا سے زیادہ عزیز سمجھا کرتے تھے، ان کی محبت سکو کر اب محض سائے کی طرح رہ جاتی ہے۔ جن عورتوں ستاروں جنگلوں اور چشموں کو منطالی خیال کیا کرتے تھے، وہ اب معمولی اور بے اثر چیزیں معلوم ہوتی ہیں جن میں

لڑکیوں کے ساتھ نظریں لڑا کرتی تھیں، اب ان کے وجود کا احساس تک نہیں ہوتا۔ تصویروں بالکل بے معنی معلوم ہوتی ہیں۔ اور کتابوں کی نسبت یہ خیال ہوتا ہے کہ جیسے کے اندر پر اسرار طور پر معنی خیز اور جان مل میں دینی و موثر کیا بات

معلوم ہوا کرتی تھی۔ ان سب کے بجائے کام کے ساتھ ذوق شوق بڑھ جاتا ہے۔ روزمرہ کے فرائض اور معمولی نوائے کی قیمت کی اہمیت زیادہ ہو جاتی ہے۔

گرچہ بات ہم کو اس قدر نمایاں معلوم ہوتی ہے، وہ ہر جگہ اور ہر گھنٹے کے تغیر کے ساتھ غیر محسوس حالت میں موجود ہوتی ہے۔ ہر دی ہوئی شے کے متعلق تجربہ ہم کو کچھ حالت دیتا ہے، اور ایک شے کے متعلق ہمارا ذہنی رد عمل اور اس وقت تک ہمارے کل عالم کے تجربہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مجھے اپنے نظر سے کی تائید کے لئے دماغی عضویات کی تشکیلات کی طرف پھر رجوع کرنا پڑے گا۔

ابتدائی ادواب سے ہماری سمجھ میں یہ آیا تھا، کہ دو دران فکر میں ہمارے دماغ میں تغیر ہوتا رہتا ہے اور انوار شمالی کی طرح پر تغیر کے ساتھ اس کا کل داخلی توازن تغیر ہوتا رہتا ہے۔ کسی خاص لمحہ میں تغیر کی صحیح نوعیت کا تعین بہت سے اسباب کی بنا پر ہوتا ہے۔ مقامی تغیر یا آمد خون بھی ان میں سے ایک ہو سکتا ہے۔ مگر جس طرح ان میں سے ایک لازمی طور پر خارجی اشیاء کے اس وقت آلات حس پر مرتسم ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے، اسی طرح سے دوسرا وہ خاص رجحان ہوتا ہے، جس میں اس وقت عضوان تمام حالات کی بنا پر ہوتا ہے، جن میں یہ ماضی میں گزر چکا ہے ہر دماغی حالت کا ایک حد تک اس تمام تسلسل سے تعین ہوتا ہے۔ آخر الذکر کو جزوی طور پر بھی بدل دو نو دماغی حالت میں بھی کچھ نہ کچھ تغیر ہو جائیگا۔ ہر موجودہ دماغی حالت کو یا ایک تحریر ہوتی ہے جس میں عالم کل کی آنکھ اس کے صاحب کی تمام تاریخ پڑھ سکتی ہے لہذا یہ امر بالکل خارج از بحث ہے کہ دماغی کی مجموعی حالت کا بعینہ اعادہ ہو جائے۔ اس کے مشابہ کوئی شے ممکن ہے کہ دوبارہ ہو جائے، مگر یہ فرض کرنا کہ یہی دوبارہ ہوتی ہے، اس مہمل دعوے کے مساوی ہو گا، کہ وہ تمام حالتیں جو اس کے دولوں منظر دہ کے مابین رہی تھیں محض کالعدم تھیں اور عضوان کے گزرنے کے بعد بالکل ایسا ہی رہا ہے، جیسا کہ پہلے تھا۔ اور اگر جھوٹے وقفات پر غور کروں، جس طرح وہ اس میں ایک ارتسام اپنے اقبل کے اعتبار سے بہت

مختلف معلوم ہوتا ہے جس طرح سے ایک رنگ اپنے مقابل رنگ سے متغیر ہو جاتا ہے، شور کے بعد خوشی اچھی معلوم ہوتی ہے، اور جب سبک کو اوپر کی جانب بجاتے ہیں، تو یہ اس سے مختلف معلوم ہوتی ہے، جب یہی نیچے کی طرف پکائی جاتی ہے، جس طرح سے ایک شکل میں بعض خطوط کی موجودگی دوسرے خطوط کی ظاہری شکل کو بدل دیتی ہے، یا جس طرح سے نغمے میں کل جالیائی اثر اس طریق سے پیدا ہوتا ہے، جس طرح کہ آوازوں کا ایک مجموعہ دوسرے مجموعے کے احساس کو بدل دیتا ہے، اسی طرح ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ دماغ کے وہ حصے جن کو انتہائی شدت کے ساتھ متہیج کیا گیا ہے، ایک قسم کی ذکاوت باقی رکھتے ہیں، جو ہمارے موجودہ شور کا باعث ہوتی ہے، اور جو اس امر کے متعین کرنے والی شرائط میں سے ایک ہوتی ہے، کہ اب ہم کیا اور کس طرح پر محسوس کریں گے؟

ہمیشہ بعض قطعات کا تناؤ کم ہوتا رہتا ہے، اور بعض کا زیادہ ہوتا رہتا ہے، اور بعض سے خلی طور پر اخراج ہوتا رہتا ہے۔ تناؤ کی حالتیں مجموعی حالت کے متعین کرنے میں، اور اس امر کا تصفیہ کرنے میں کہ کس قسم کی ذہنیت ہوگی، ایک قطعی اثر رکھتی ہیں۔ نیم انتہائی عصبی ہیجانات اور لظاہر بے اثر میوں کے جمع ہونے کے متعلق ہم کو کچھ معلوم ہے، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دماغ کا کوئی تغیر عضوی طور پر بے اثر نہیں ہوتا، اور غالب گمان یہ ہے کہ نہ کوئی نفسیاتی نتیجے سے عاری ہوتا ہے۔ لیکن جب دماغی تناؤ ایک حالت توازن سے دوسری حالت میں گونا گوں ناکامی گردشوں کی طرح سے کبھی سست اور کبھی تیز ہوتا ہے تو کیا یہ ممکن ہے، کہ اس کا نفسیاتی متلازم کبھی اس کا ساتھ دینے سے قاصر رہتا ہو، اور یہ ہر عضو کے انعکاسات کے مقابلے میں اپنا کوئی انعکاس داخل اندر کی طرف نہ بھیج سکتا ہو۔ لیکن اگر یہ ایسا کر سکتا ہو، تو اس کے داخلی انعکاسات لائق ادا ہوتے ہوئے، کیونکہ دماغ کی نفسیات کی لائق ادا اقسام ہیں۔ اگر اس قدر کثیف اور معمولی شے جیسی کہ ٹیلیفون کی پلیٹ ہوتی ہے، ہر سول مرتبہ رہ سکتی ہے، اور اپنی داخلی حالت کو کبھی پھر دو گونہ نہیں کرتی، تو کس حد تک یہ حالت دماغ میں نہ ہوتی ہوگی، جو

اس سے کہیں زیادہ لطیف ہے، مجھے یقین ہے کہ ذہنی تئیرات کو اس طرح مقروں و مکمل شکل میں لیکر ہم صحیح تصور تک پہنچ سکتے ہیں۔ گو اس طریقہ کا تفصیلی طور پر عمل میں لانا دشوار ہے مگر عمل کا صحیح طریقہ یہی ہے۔ اگر ابند آ اس میں کسی قسم کا ابہام نظر آئے گا تو اگلے ٹیکر وہ ابہام رفع ہو جائے گا۔ فی الحال اگر یہ صحیح ہے تو یہ بھی صحیح ہے کہ دو تصور کبھی کیساں نہیں ہوتے اور اسی دعوے کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ یہ دعویٰ بظاہر اس قدر اہم نہیں معلوم ہوتا، مگر نظری طور پر یہ بہت زیادہ اہم ہے۔ کیونکہ اس کو پیش نظر رکھ کر ہمارے لئے لاک اور ہزار ٹ دونوں کے نقش قدم پر چلنا مشکل ہو جاتا ہے، اور انہی مذہبوں کا جرمی میں زیادہ رواج ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہنی واقعات کو سالماتی انداز پر بیان کرنے میں سہولت تو ہے۔ اور شعور کی اعلیٰ حالتوں کو اس طرح سے سمجھنا کہ گویا یہ غیر متغیرہ سادہ تصورات کی بنی ہیں جو بار بار نئی شکلوں میں سامنے آتے ہیں انخداؤں کے متعلق یہ خیال کرنا، کہ یہ چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوط کے بنے ہیں، اور بجلی اور قوت عصبی کے سیال و مانع خیال کرنے میں سہولت معلوم ہوتی ہے۔ نگران حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ ہمارا طریق بیان استعارہ ہے۔ اور فطرت ان اشیاء کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو ہمارے الفاظ کے مطابق ہو۔ یاد رکھنا چاہئے کہ ایسا تصور جو مستقل طور پر موجود رہتا ہو، اور جو مختلف حالتوں میں شعور کے سامنے غیر متغیر حالتوں میں آتا رہتا ہو ایسا ہی فرضی خیال ہے، جیسا کہ حکم کا غلام؟

ضمیماتی ضوابط کے استعمال کو جو شے اس قدر سہل بنا دیتی ہے، وہ زبان کی تمام تر ساختہ ہے، جس کے متعلق ہم نے ابھی کچھ دیر ہوئی کہا تھا، اس کو نفسیاتوں نے نہیں بنایا ہے، بلکہ ایسے لوگوں نے بنایا ہے جن کی صرف بغرض سنی کہ ہماری ذہنی حالتوں کے واقعات ظاہر ہو جائیں۔ وہ اپنی حالتوں کے متعلق صرف یہ کہتے تھے کہ اس شے کا تصور اس شے کا تصور پس کچھ تعجب کی بات نہیں ہے، اگر فکر کا نقل اس شے کے قانون کے ماتحت ہوتا ہو،

جس کے نام سے یہ موسوم ہوتا ہے۔ اگر شے اجزا پر مشتمل ہو تو ہم یہ فرض کر لیتے ہوں کہ شے کا خیال اجزائے خیالوں پر مشتمل ہو گا، اگر اس شے کا ایک حصہ اسی شے میں نظر آئے یا پہلے اور اشیائیں نظر آتا ہو، تو ہم کو اب بھی وہی تصور ہونا چاہئے، جو اس حصہ کے متعلق ہم کو گذشتہ مواقع پر ہوا تھا۔ اگر شے سادہ ہو، تو اس کا خیال بھی سادہ ہو۔ اگر یہ مرکب ہو تو اس کے خیال کرنے کے لئے بہت سے حالات کی بھی ضرورت ہو۔ اگر یہ ایک سلسلہ ہو، تو خیالات کے ایک سلسلہ ہی سے اس کا وقف ہو سکتا ہے۔ اگر یہ مستقل و پائیدار ہو، تو مستقل و پائیدار خیالات ہی اس کو جان سکتے ہیں علیٰ ہذا۔ اس مفروضہ سے زیادہ کونسی شے قرین قیاس ہو سکتی ہے، کہ ایک شے جس کا ایک ہی نام ہو اس کو ہم ذہن کی ایک کیفیت سے جانتے ہوں لیکن اگر زبان کا ہمیں اس طرح سے متاثر کرنا لازمی ہے تو کبھی زبانیں بلکہ یونانی و لاطینی بھی بوجہ اپنی انہی روانوں کے بہتر رہبر ہو گئی۔ ان میں نام غیر متغیر معلوم نہیں ہوتے بلکہ اس سیاق کے مطابق جس میں کہ یہ واقعہ تھے، اپنی شکل بنے تھے۔ پس اس وقت اب کی نسبت ایک ہی شے کا مختلف اوقات میں مختلف شعوری حالتوں میں خیال کرنا سہل تھا

جوں جوں ہم آگے بڑھیں گے، یہ بھی واضح ہو جائیگا۔ فی الحال ایسے غیر متغیر ذہنی واقعات پر جو کبھی مفقود ہو جاتے ہیں، اور کبھی پھر ظاہر ہو جاتے تھے یقین رکھنے کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ یہ نظریہ ہے، کہ ہمارا فکر مستقل اور علحدہ و علحدہ اجزا سے مرکب ہوتا ہے اور محسوس طور پر مسلسل چشمہ نہیں ہے۔ اب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ یہ نظریہ فطری مظاہر کو قطعاً غلط صورت میں ظاہر کرتا ہے۔

(۳) ہر شعور شخصی میں فکر محسوس طور پر مسلسل ہوتا ہے سلسلہ کی میں صرف یہ تعریف کر سکتا ہوں کہ جو شکاف درز یا وقفہ سے بری ہو۔ یہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ ایک ذہن اور دوسرے ذہن میں جو علیحدگی ہوتی ہے، وہ فطرت کی سب سے بڑی علیحدگی ہوتی ہے۔ ایک منفرد ذہن کے ایک اندر جن درزوں کا

تصور کیا جاسکتا ہے، وہ یا تو ایسے زمانی وقفے ہونگے، جن کے مابین شعور گل ہو جائیگی اور پھر کچھ مدت کے بعد خود بخود روشن ہو جائیگی۔ یا یہ فکر کی کیفیت یا اس کے مابینہ کے انقطاع ہونگے، اور اس قدر اچانک واقع ہو گئے کہ قابل اور ابجد میں کسی قسم کا تعلق باقی نہ رہیگا۔ اس دعوے کے کہ شعور اپنے آپکو مسلسل محسوس کرتا ہے دو معنی ہیں؛

(۱) جس حالت میں کوئی وقفہ واقع بھی ہو جاتا ہے، تو اس وقت بھی اس کے بعد کا شعور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پہلے کے شعور کے ساتھ مسلسل ہے، یا یہ کہ ایک ہی ذات کا دوسرا جزو ہے؛
(۲) شعور کی کیفیت میں لمحہ بہ لمحہ جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں کبھی وہ بالکل اچانک نہیں ہوجاتے۔

زمانی وقفوں کی حالت چونکہ سب سے سادہ ہے، اس لئے اس کو ہم پہلے لیتے ہیں، اور سب سے پہلے ان زمانی وقفوں کی نسبت ایک حرف لکھ دیتے ہیں جن کا خود شعور کو توقف نہیں ہوتا۔

صفحہ ۲۳۲ پر ہم نے یہ کہا تھا، کہ اس قسم کے زمانی وقفے واقعا ہوتے ہیں، اور ممکن ہے ان سے بہت زیادہ ہوں آجتنے کہ معمولاً فرض کئے جاتے ہیں۔ اگر شعور کو ان کا توقف نہیں ہوتا تو یہ ان کو وقفات کے طور پر محسوس بھی نہیں کر سکتا۔ ناٹس اوکسائڈ اور دوسرے بے حس کر دیے کی چیزوں سے جو بیہوشی پیدا ہوتی اور صرع اور غشی کی بے شعوری میں حیات حسی کے ٹکڑے بجاتے ہیں اور درز اس طرح سے محو ہو جاتی ہے، جس طرح احساسات مکان نقطہ اعمیٰ کے مقابل کے حاشیہ کے اندر بجاتے ہیں، اور آہم کی حیثیت میں اس کی وجہ سے جو غفل واقع ہوتا ہے، اس کو متادیتے ہیں۔ اس قسم کا شعور اب متناہد نفسیاتی کو جیسا ہی معلوم ہو، بجائے خود غیر منقطع ہوتا ہے یہ خود کو غیر منقطع محسوس کرتا ہے۔ اکی بیداری کا دن محسوس طور پر اس وقت تک اکائی ہوتا ہے جب تک یہ دن باقی رہتا ہے، اسی معنی میں جس معنی میں کہ خود گھٹنے اکائیاں ہوتے ہیں، اور ان سب کے اجزائے ہلے ہوئے اور باہم پوستہ ہوتے ہیں،

اور ان کے مابین کوئی خارجی شے حائل نہیں ہوتی۔ شور کے متعلق یہ توقع کرنا کہ یہ اپنے خارجی تسلسل کے اختلالات کو وقفات خیال کرے، ایسا ہے جیسا کہ آنکھ سے یہ توقع کرنا کہ یہ محوشی کا وقفہ اس لئے محسوس کر لے کہ سستی نہیں ہے۔ یہ تو ان وقفات کے متعلق ہے جو محسوس نہیں ہوتے؟

ان وقفات کا حال دوسرا ہے، جو محسوس بھی ہوتے ہیں۔ نیند سے بیدار ہونے کے بعد معمولاً ہم کو یہ علم ہوتا ہے، کہ ہم بے ہوش رہے ہیں اور اکثر ہمیں اس امر کا کبھی صحیح اندازہ ہوتا ہے، کہ کتنے عرصے تک بیہوش رہے ہیں۔ یہاں ظاہر ہے کہ اندازہ محسوس علامات سے ایک استنباط ہوتا ہے، اور اس کے سہولت سے ہو جانے کی یہ وجہ ہے کہ ہم کو اس خاص میدان کی ایک عرصہ درازہ سے مشق ہوتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شعور خود کے لئے ویسا نہیں ہو جیسا کہ پہلی صورت میں تھا، بلکہ محض لفظاً منقطع و متفرق ہوتا ہے۔ مگر تسلسل کے دوسرے معنی میں یعنی اس اعتبار سے کہ اجزاء داخلی طور پر مربوط اور ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں، کیونکہ یہ ایک کل کے اجزاء ہوتے ہیں شور محسوس طور پر ایک اور تسلسل ہوتا ہے؟ جب پال اور پیٹر شب کو ایک ہی بستر پر سو کر صبح کو اٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک جانتا ہے کہ وہ اس عرصہ میں سوتے رہے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک ذہنی طور پر شعور کے دو چشموں میں سے صرف ایک سے ذہنی تعلق قائم کرتا ہے جن کے مابین نیند کا زمانہ حائل ہو گیا تھا۔ جس طرح بجلی کی وہ روز زمین میں گھس جاتی ہے، لازمی طور پر اس بجلی کی ساتھ لجاتی ہے، جو زمین میں ہوتی ہے، درمیان میں خواہ کتنی ہی زمین کیوں نہ حائل ہو اسی طرح پیٹر کا حال فوراً پیٹر کے ماضی سے لجاتا ہے، اور کبھی پال کے ماضی سے نہیں ملتا۔ اسی طرح سے پال کے شور کو کبھی کسی قسم کی غلطی نہیں ہوتی۔ پیٹر کے ماضی کے شور سے صرف اس کے حال کا شعور لجاتا ہے مگر اس کو پال کے ذہن کی ان خواب آلودہ حالتوں کا علم ہو جو اس پر سونے سے پہلے گزری تھیں، اور ممکن ہے یہ علم صحیح بھی ہو۔ لیکن یہ علم اس سے بہت مختلف ہے، جو اس کو اپنی نیند سے

پہلی کی حالتوں کا ہے۔ اس کو اپنی حالتیں یاد ہیں حالانکہ وہ یاں کی حالتوں کا محض
تعلق کر سکتا ہے یاد ایک بلا واسطہ احساس ہے، اس کے معروض میں قربت
کی وہ گرمی ہوتی ہے جس کو معروض تعلق کبھی نہیں پاسکتا۔ قربت و ذاتیت کی
یہی کیفیت پیئر کے حال میں موجود ہے۔ یہ کہنا ہے کہ جس قدر مجھے اس کا یقین
ہے کہ یہ زمانہ حال میں ہوں یا یہ میرا ہے اسی قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ جو شے
اس طرح قربت و ذاتیت کے اوصاف سے متصف ہوگی وہ میں اور میری
ہوگی۔ قربت و ذاتیت کے اوصاف بجائے خود کیا ہو سکتے ہیں، اس کے متعلق
آئندہ غور کیا جائیگا۔ لیکن زمانہ ماضی کی جو حالتیں ان اوصاف کے ساتھ ہوتی
ہیں ان کے ساتھ موجودہ ذہنی حالت لازمی طور پر مل جاتی ہے۔ ان پر یہ
قبضہ کر لیتی ہے، اور ان کو اپنی ذات کا جزو سمجھتی ہے۔ یہ وحدت ذات
ایسی شے ہے، جس کو زمانی وقفہ نہیں توڑ سکتا۔ اسی وجہ سے موجودہ شعور
باوجود اس کے کہ یہ زمانی وقفے سے بے خبر نہیں ہوتا، اپنے آپ کو ماضی
کے چند منتخب حصوں کے ساتھ سلسل سمجھتا ہے۔

پس شعور خود کو حصول یا محلولوں میں منقطع معلوم نہیں ہوتا۔ اس قسم کے
الفاظ جیسے زنجیر یا سلسلہ ہیں اس کی حالت کو صحیح طور پر ظاہر نہیں کرتے۔ یہ کوئی جڑی
ہوئی شے نہیں ہو سکتی۔ اس کی حالت تو چشمے کی سی ہوتی ہے، جو جاری رہتا ہے۔
دریا یا چشمے ہی سے اس کو تشبیہ دے سکتے ہیں۔ آئندہ جو اس کا ذکر آئیگا، اس
میں اس کو شعور، فکر، یا ذہنی زندگی کا چشمہ ہی کہا جائیگا۔

لیکن ایک ہی ذات کی حدود کے اندر اور ایسے افکار میں جن سب
میں اس اعتبار سے تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے، ہم کو ایک ہی قسم کا جوڑ
اور اجزا ملتے ہیں ایک ہی سطح کی علیحدگی نظر آتی ہے، جس کا مذکورہ بالا بیان
میں کوئی لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے میری مراد وہ انقطعات ہیں جو کیفیت
شعور کے دفعۃً متغیر ہو جانے سے اس کے مختلف حصوں میں پیدا ہوتے ہیں۔
اگر زنجیر اور سلسلہ جیسے لفظ شعور کی حالت ظاہر کرنے کے لئے وزن نہیں ملتا، ان الفاظ کا استعمال
ہی کیوں ہوتا ہے۔ کیا ایک شدید دہماکہ اس شعور کے ٹکڑے نہیں کر دیتا جس پر واقعہ ہوتا،

کیا ہر اچانک مادے سے مثلاً کسی نئی شے کے یکایک آجانا ایسے کے تغیر سے واقعی ایک رکاوٹ پیدا نہیں ہو جاتی ہے، جو محسوس طور پر رکاوٹ معلوم ہوتی ہے جو شعوری چشموں کو اس مقام سے جہاں سے کہ یہ طاہر مہوتی ہے منقطع کر دیتی ہے۔ کیا اس کے واقعات سے ہم کو اپنی زندگی کے ہر لمحے میں سابقہ نہیں پڑتا رہتا کیا ان کی موجودگی میں ہمیں اپنے شعور کو ایک مسلسل چشمہ کہنے کا حق ہے؟

یہ اعتراض سمجھ تو ایک ابہام پر مبنی ہے اور کچھ ایک سطحی تالی خیال پر جو ابہام اس طرح ہوتا ہے، کہ افکار اور ان اشیاء دونوں کو ذہنی واقعات سمجھ لیا جاتا ہے، جن کا ان کو وقف ہوتا ہے۔ اس غلطی میں مبتلا ہو جانا کچھ تعجب کی بات نہیں ہے۔ مگر جب ایک مرتبہ ہوشیار ہو جائیں تو اس سے بچ سکتے ہیں۔ اشیاء متفرق اور غیر مسلسل ہوتی ہیں۔ یہ بعض اوقات ہمارے سامنے ایک سلسلہ کی صورت میں گذر جاتی اور کبھی اچانک نمودار ہو جاتی ہیں اور اپنے سلسلہ کو منقطع کر دیتی ہیں۔ لیکن ان کی آمد و رفت اور ان کے اختلافات سے اس خیال کی روانی میں اسی طرح خلل واقع نہیں ہوتا جو انکا خیال کرتا ہے، جس طرح کہ زمان و مکان کا سلسلہ منقطع نہیں ہوتا، جس کے اندر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔ ممکن ہے گرج سکوت فضا میں اس طرح سے خلل انداز ہو کہ ذرا دیر کے لئے ہمارے جو اس بالکل گم ہو جائیں اور ہم کچھ نہ کہہ سکیں کہ کیا ہوا ہے۔ لیکن یہ پریشانی بھی ایک ذہنی حالت ہوتی ہے جو براہ راست سکوت سے آواز کی حالت پر لاتی ہے۔ ایک شے دوسری شے کی طرف فکر کے تغیر کو اسی طرح سے انقطاع نہیں کہہ سکتے، جس طرح بانس کی گرہ کو، لکڑی کا انقطاع نہیں قرار دے سکتے۔ یہ شعور کا ایسا ہی جزو ہے جیسا کہ گرہ بانس کا حصہ نہ ہوتی ہے؟

جب اشیاء میں نہایت شدید تقابل ہوتا ہے، اس وقت ان کے مابین ربط کی بہت بڑی مقدار خیالات میں موجود ہو سکتی ہے، جن کے ذریعے سے ان کا وقف ہوتا ہے، یہ بات سطحی تالی خیال کی بنا پر نظر انداز ہو جاتی ہے۔ خود گرج کے وقف میں سابقہ خوشی کا خیال غیر معلوم طور پر آجانا اور باقی رہتا

ہے۔ کیونکہ گرج کے وقت جو ہم سنتے ہیں وہ خالص گرج ہی نہیں ہوتی، بلکہ گرج کا سکوت کے اندر خلل انداز ہونا اور اس کے ساتھ متقابل ہونا ایک ہی گرج جو اس طرح سے ہوتی ہو، اس سے ہم کو اس احساس سے بالکل مختلف احساس ہوتا ہے جو ہم کو اسی گرج سے اس وقت ہوتا جب یہ سائبہ گرج کے سلسلہ میں ہوتی خود گرج کے متعلق ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ سکوت کو بالکل تھوڑی ہے، لیکن گرج کا احساس اس خاموشی کا بھی تو احساس ہوتا ہے جو ابھی ختم ہوئی ہے، اور انسان کے واقعی اور مقرون شعور میں ایسا احساس غنا بہت دشوار ہے جو حال تک اس قدر محدود ہو کہ اس میں ماقبل کا شائبہ تک نہ ہو۔ یہاں بھی زبان ہمارے ادراک حقیقت کے خلاف عمل کرتی ہے۔ ہم اپنے خیال اسی کی متعلقہ شے کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ گویا کہ یہ اس شے کے علاوہ اور کسی شے کا وقف ہی نہیں کرتا۔ درحقیقت ہر ایک خیال جس شے سے واقف ہوتا ہے، لہذا ہر تو وہی شے ہوتی ہے جس سے یہ منسوب ہوتا ہے۔ مگر مبہم طور پر شاید اس میں اور ہزاروں چیزیں شامل ہوتی ہیں یہ سب ان سے منسوب ہونی چاہیں، مگر یہ کبھی منسوب نہیں ہوتی ان میں سے بعض ایسے چیزیں ہوتی ہیں، جن کا ایک لمحہ پہلے زیادہ وضاحت سے علم تھا، اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جو ایک لمحہ بعد زیادہ وضاحت کے ساتھ معلوم ہو گئی۔ خود ہماری چٹائی وضع و حالت ایسی شے ہوتی ہے جس کا کچھ نہ کچھ فہم اگر وہ کتنا ہی بے توجہا کیوں ہو، ہمیشہ اس علم کے ساتھ ہوتا ہے، جو اس وقت کسی شے کا ہو سکتا ہے۔ ہم مصروف فکر ہوتے ہیں اور جب ہم مصروف فکر ہوتے ہیں، تو ہم اپنی جسمانی ذوات کو اپنے فکر کا مرکز سمجھتے ہیں۔ اگر یہ فکر ہمارا ہو تو اس کے تمام اجزاء میں وہ گرمی و قربت ہوگی، جو اس کو ہمارا بنادینگی۔ ہماری یہ بات کہ یہ حرارت و قربت اس احساس سے کچھ زیادہ ہوتی ہے، کہ وہی قدیم جسم ہر وقت موجود رہتا ہے، اس کا تقفیہ آئندہ باب میں ہوگا۔ ایسا کامیہ جو کچھ بھی ہو، ہم انسان اس کو ہر شے کے ساتھ محسوس کرتے ہیں اور یہ لازمی طور پر ان تمام اشیاء کے ساتھ رابطہ پیدا کر لیتا ہے، جن کا ہم کو بدنہج و قوف ہوتا ہے۔

ہمارے ذہنی مافیہ کے تغیرات کی اس تدریج پر عصبی عمل کا اصول کچھ فرید روشنی ڈال سکتا ہے۔ باب میں عصبی افعال کے جمع ہونے کا مطالعہ کرتے وقت ہم نے یہ بتایا تھا کہ کسی دماغی حالت کے متعلق یہ فرض نہیں کیا جاسکتا کہ یہ فوراً فنا ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی نئی حالت ہوتی ہے، تو سابقہ حالت کا جود ہنوز موجود ہوتا ہے اور نتیجہ کو متاثر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنی لاعلمی میں یہ تو نہیں بتا سکتے کہ ہر حالت میں تغیرات اس طرح سے کس قسم کے ہوتے ہیں جیسی اور اک میں عام طور پر تغیرات وہ ہوتے ہیں جو مظاہر تقابل کے نام سے مشہور ہیں۔ جالیات میں یہ خوشگوار ری و ناگوار ری کے احساسات ہیں، رجوار نشانات کے ایک سلسلے میں ایک خاص ترتیب سے ہوتے ہیں محدود معنی میں جس کو فکر کہتے ہیں اس میں یہ بلاشبہ کہاں سے، اور کہ ہر کو کا شعور ہوتے ہیں جو ہمیشہ روانی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر دماغی قطعہ حال ہی میں پہنچ ہوا ہے، اور بھرب اور ج تو موجودہ مجموعی ہیجان محض ج ہی کے ہیجان سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ د ب کے بھی فنا ہوتے ہوئے ارتعاشات سے متعین ہوتا ہے اگر ہم دماغی عمل کو ظاہر کرنا چاہتے ہوں تو ہمیں اس کو اس طرح سے لکھنا چاہئے جس سے یہ تین

مختلف عمل ایک ساتھ موجود ہیں اور ان کا ایک فکر متلازم ہے، جو ان تینوں خیالات میں سے ایک بھی نہیں ہے، جو ان میں سے انفرادی طور پر ہر ایک سے پیدا ہوتا۔ اب یہ چوتھا خیال جو بھی کچھ ہو، یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں خیالات کے مشابہ ہو، جن کے قطعات کو اس کی پیدائش سے تعلق ہے، اگرچہ یہ کتنا ہی ضعیف و آئی کیوں نہ ہو!

یہ سب مضمون بالکل وہی ہے، جو ہم نے ایک اور سلسلہ میں صفحہ ۲۷۲ پر بیان کیا ہے۔ جس طرح مجموعی عصبی عمل میں تغیر ہوتا ہے، اسی طرح مجموعی نفسی حالت بھی متغیر ہو جاتی ہے۔ مگر جس طرح سے مجموعی عصبی عمل کبھی بالکل غیر مسلسل نہیں ہوتے، اسی طرح سے تدبیری نفسی حالتیں بھی کچھ نہ کچھ باہم تعلق رکھتی ہیں اگرچہ ممکن ہے ایک وقت ان کی شرح تغیر دوسرے وقت کے مقابل میں زیادہ

سرلیخ ہو تو

شرح تغیر کا یہ فرق ذہنی حالتوں کے اس فرق کی بنیاد ہوتا ہے جس کے متعلق ہم کو فوراً کچھ کہنا چاہئے۔ جب شرح کم ہوتی ہے، ہمیں اس امر کا وقوف ہوتا ہے، کہ ہمارا معروض فکر مقابلہ پر سکون و پائیدار حالت میں ہے جب یہ سرلیخ ہوتا ہے، تو ہم کو اس کے اور کسی شے کے مابین ایک راستہ ایک رشتہ یا تغیر کا وقوف ہوتا ہے۔ جب ہم اپنے شعور کے اس حیرت انگیز چشمہ پر اجمالی نظر ڈالتے ہیں تو جو بات ہمیں پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ اس کے حصوں کی مختلف رفتار ہے۔ پرندے کی زندگی کی طرح سے پرندوں اور پروازوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کو زبان کی تال میل سے بھی نسبت دی جاسکتی ہے، کیونکہ ہر خیال کا اظہار جلد سے ہوتا ہے اور ہر جلد کے آخر میں وقف ہوتا ہے۔ سکون کی حالتوں میں کسی نہ کسی قسم کے حسی منتزعات ہوتے ہیں، جن کی خصوصیت یہ ہوتی ہے، کہ یہ ذہن کے سامنے ایک غیر محدود مدت تک رکھے جاسکتے ہیں۔ اور ان کا تحلیل بغیر تغیر کے ہو سکتا ہے۔ پرواز کی حالتوں میں ایسے علائق کے خیال ہوتے ہیں جو حرکتی ہوں یا سکونی مگر ایسے ہوتے ہیں جن پر نسبت سکون کے واقعات میں غور و فکر ہوتا ہے؟

ہم سکونی حالتوں کا تو سکونی حصے نام رکھے لیتے ہیں، اور پرواز کی حالتوں کو تغیری حصوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اب دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا فکر ہر وقت و ہر آن اس سکونی حصے کے علاوہ جس کو اس نے ابھی چھوڑا ہے، کسی نہ کسی تغیری حصے کی طرف مائل رہتا ہے۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تغیری حصوں کا اصل قائلہ یہ ہے، کہ یہ ایک سکونی یا قطعی نتیجہ سے دوسرے کی طرف لیجائیں تو

تغیری حصوں کی اصل حالت کو تال کے ذریعے سے دریافت کرنا بہت دشوار ہے۔ اگر یہ وہ اعمال ہیں جن کے ذریعہ سے ہم ایک نتیجہ تک پہنچتے ہیں، تو ان کے نتیجہ تک پہنچنے سے قبل ان کو روکنے کے معنی تو درحقیقت ان کے معدوم کرنے کے ہونگے۔ برخلاف اس کے اگر ہم ان کے نتیجہ تک

بہنچنے کا انتظار کریں تو یہ ان سے قوت و ثبات میں اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ اس کی چکا چوند میں ان کی دھیمی روشنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص ایک خیال کو درمیان سے قطع کرے اس کی ہیئت کا مطالعہ کرنا چاہیے تو اس کو معلوم ہوگا کہ تعمیری قطعات کا تالی مشاہدہ کرنا بہت دشوار ہوتا ہے خیال کی رفتار اس قدر تیز ہوتی ہے کہ اس سے پہلے کہ اس کو ہم ٹھہرا سکیں یہ بہت لمبی دیر لگتی ہے۔ اور اگر ہمارا ارادہ بھی کافی تیز ہو، اور ہم اس کو روک بھی لیں تو یہ فوراً ہی اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا، جس طرح برف کا ریزہ گرم ہاتھ میں پکڑنے سے برف کا ریزہ ہائی نہیں رہتا، بلکہ پانی کا قطرہ بجانا ہے۔ اسی طرح بچائے اس کے کہ ہم کسی ایسے احساس نسبت کی گرفت کر سکیں جو اپنی حد کی طرف متحرک ہو، ہم دیکھتے ہیں کہ ہم نے کسی سکونی شے کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے جو جو کچھ ہم کہنے والے ہوتے ہیں بالعموم اس کا آخری لفظ ہوتا ہے، اور یہ حالت سکون میں ہوتا ہے۔ جہاں جو کچھ ایسی خاص جگہ رجحان و معنی کے اعتبار سے ہوتی ہے اس کا بالکل پتہ نہیں چلتا۔ اس قسم کی حالتوں میں تالی تحلیل کی کوشش کرنا پھرتے ہوئے لٹو کو پکڑنے کے مساوی ہوگا، یا گیس کے اس لئے جلدی سے کھونکر دیکھنے کے کہ دیکھیں اندر میرا کیسا نظر آتا ہے۔ اور ایسے شخص سے جو ان کا وجوہ ثابت کرنا چاہتا ہے، ان علمائے نفسیات کا جو ان کے متعلق شک رکھتے ہیں شعور کی ان تعمیری حالتوں کے پیدا کرنے کا مطالبہ ایسا ہی ناجائز ہے جیسا کہ زیونو کا حامیان حرکت سے یہ سوال کرنا کہ جس وقت تیر حرکت میں ہوتا ہے، تو بتاؤ وہ کہاں ہوتا ہے، اور ان کے اس یہودہ سوال کا فوراً کوئی جواب نہ دے سکے کو ان کے دعوے کے غلط ہونے کی دلیل قرار دینا ہے جو اس تالی دشواری کے نتائج مضر ثابت ہوئے ہیں۔ اگر چشمہ فکر کے تعمیری حصوں کو روک کر مٹا دیا جائے تو اس قدر دشوار ہے، تو ایک بڑی فاش غلطی جو تمام علمائے نفس کر چکے ہیں یہ ہوگی، کہ وہ ان کے محسوس کرنے سے تو قاصر رہیں اور اس کی وجہ سے نسبت سکونی حصوں کو ضرورت سے زیادہ اہم خیال کرنے لگیں گے۔ تاریخی اعتبار سے یہ غلطی دو طرح پر ہوتی ہے ایک جماعت نے تو اس بنا پر مذہب حسیت اختیار کر لیا ہے ان کو ان لائق اعداد و علاقائی اور نسبتوں

کے مطابق، جو دنیا کی محسوس چیزوں میں نظر آتی ہیں، کوئی سکونی احساس تو ملتا نہیں، اور نہ ایسی ذہنی حالتوں کے نام ملتے ہیں، جو ان علاقے کا امین ہوں اس لئے ان میں سے اکثرے سرے سے اس قسم کی حالتوں کے وجود ہی سے انکار کر دیا ہے۔ اور اکثرے (مثلاً جہوم) ذہن کے داخل و خارج کے اکثر علاقے کی حقیقت سے انکار کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف سکونی نفسی حالتیں ان کے نقول و مشتقات نزدوں کی طرح سے ایک دوسرے پر رکھے ہوتے ہیں، مگر ہوتے دراصل علیحدہ ہیں اس کے علاوہ ہر شے دھوکہ اور فریب جو اس ہے۔ اس کے برعکس عقلیہ علاقے کی حقیقت سے تو ہاتھ نہیں اٹھا سکتے، مگر اس کے ساتھ ہی کوئی ایسا سکونی احساس بھی نہیں پاتے، جس سے ان کا احضار ہوتا ہو۔ اس لئے یہ بھی کہتے ہیں کہ اس قسم کے احساسات کا وجود نہیں ہے۔ علاقے کا علم صرف ایسی شے سے ہو گا جو احساس یا ذہنی حالت نہیں ہوتی بلکہ ایسے ذہنی مادہ کا جزو ہوتی ہے جس سے حس اور شعور کی دوسری سکونی حالتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ضرور ہے کہ ان کا علم کسی ایسی شے سے ہوتا ہو گا جو بالکل مختلف سطح پر ہوگی، یعنی فکر، ذہانت و عقل کے کسی خالص نفل سے۔ اور ان سے وہ کچھ ایسی شے مراد لیتے ہیں جو حیثیت گریزاں اور فانی واقعات سے کہیں زیادہ بلند پایہ ہے۔ ہمارے نقطہ نظر سے عقلیہ اور تصور یہ دونوں برسر خطا ہیں۔ اگر احساس جیسی شے کا وجود ہے، تو جس قدر یہ امر یقینی ہے کہ اشیاء کے مابین علاقے کا وجود ہوتا ہے، اسی قدر بلکہ اس سے بھی زیادہ یہ امر یقینی ہو گا کہ ایسے احساسات بھی ہوتے ہیں، جن سے ان علاقے کا علم ہوتا ہے۔ کوئی عطف کوئی ربط کوئی تعلق فعل یا کوئی اور صرنی و نحوی ترکیب زبان انسانی میں ایسی نہیں ہوتی، جس سے کسی ایسے علاقہ یا نسبت کا اظہار ہوتا ہو جس کو کسی نہ کسی وقت ہم اپنے نسبت بڑے سہر و صفات فکر میں محسوس نہ کرتے ہوں۔ اگر خارجی اور موصوفی طور پر لیں تو یہ حقیقی علاقے ہیں جو ہم پر منکشف ہوتے ہیں۔ اگر ذہنی نقطہ نظر سے ذکر کریں تو یہ چشمہ محسوس ہے جس کے ان میں سے ہر ایک کے داخلی تغیرات مطابق ہوتے ہیں۔ بہر حال علاقے اور نسبتیں لا تعداد ہوتی ہیں، اور کوئی زبان ان سب کو

پوری طرح بیان کرنے پر قادر نہیں ہے۔ ہم کو احساسِ مدد اگر، اور احساسِ دہر، اور احساسِ لیکن کہنے میں اسی قدر تامل نہ ہونا چاہئے جس قدر کہ احساسِ کمبود اور احساسِ سرور میں تامل نہیں ہوتا۔ لیکن ہم نہیں کہتے۔ دہر اس کی یہ ہے کہ محض سکونی حصوں ہی کے وجود کو تسلیم کرنے کی عادت ہم میں اس قدر راسخ ہو گئی ہے کہ زبان اب کسی دوسری قسم کا کام دینے سے تقریباً انکار کر دیتی ہے۔ تجربہ نے یہ فرض کرانے کے لئے کہ جہاں کوئی مستقل نام ہوتا ہے وہاں اس کے مطابق کوئی علاحدہ شے ہونی لازمی ہے، اس کے اثر پر بہت زور دیا ہے۔ اور وہ ان لا تعداد مجدد چیزوں اصولوں اور قوتوں کے وجود سے انکار کر لئے ہیں حتیٰ بجانب ہیں جن کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی دلیل نہیں پیش کی جاسکتی۔ لیکن انہوں نے اس غلطی کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے، جس کے متعلق ہم نے باب (دیکھو صفحہ ۲۲۷) میں مختصر سا تذکرہ کیا تھا، یعنی یہ فرض کر لینے کے متعلق کہ جہاں نام نہیں ہوتا، تو وہاں شے بھی نہیں ہو سکتی۔ اس غلطی کی بنا پر کل خاموش غیر موسوم نفسی حالتوں سے سردہ مری سے انکار کر دیا گیا ہے۔ اور اگر ان کو تسلیم بھی کیا گیا ہے تو ان کو ان سکونی اور اکات کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، جن کا یہ باعث ہوتی ہیں اور یہ کہہ دیا گیا ہے کہ یہ شے کا یا اس شکا خیال ہے غرض لفظ ”کا“ ان کی تمام لطیف خصوصیات کو اپنی مقرون ادار میں دبا دیتا ہے۔ اس طرح سے سکونی حصوں پر مسلسل تاکید ہوتی رہی ہے؛

دلغ کی تمثیل پر ایک بار اور غور کرو۔ دماغ کو ہم ایسا عضو خیال کرتے ہیں، جس کا داخلی توازن ہمیشہ متغیر رہتا ہے اور یہ تغیر جسم کے ہر حصہ کو متاثر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس تغیر کے آثار ابض و مقامات میں بعض کی نسبت زیادہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کی تالی میل ایک وقت کی نسبت دوسرے وقت میں زیادہ شدید ہوتی ہے۔ جس طرح ایسے گونا گوں غامض حویسماں مقام سے گھومتا ہوا اگرچہ شکلیں ہر وقت بدلتی رہتی ہیں، لیکن ایسے لمحے بھی ہوتے ہیں جن میں تغیر اس قدر خفیف ہوتا ہے کہ گویا ہوا ہی نہیں۔ اور ان کے بعد

ایسے وقفے بھی آتے ہیں جن میں یہ برقی سرعت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس طرح سے نسبتاً پائیدار شکلوں کے بعد ایسی شکلیں آتی رہتی ہیں جن کو اگر ہم دوبارہ دیکھیں تو پہچان نہ سکیں۔ اسی طرح سے دماغ میں بعض تناؤ کی صورتیں نسبتاً زیادہ دیر تک باقی رہتی ہیں اور بعض پیدا ہوتے ہی معدوم ہو جاتی ہیں۔ لیکن اگر شعور خود ترتیب نو کے واقعہ کے مطابق ہے تو اگر ترتیب نو ٹھیکرتی نہیں تو شعور بھی ختم ہی کیوں ہوتا ہے، اور اگر ایسی ترتیب سے جو کچھ دیر کے لئے باقی رہتی ہے، ایک قسم کا شعور ہوتا ہے، تو ایسی ترتیب سے جو نسبتاً جلد گزر جاتی ہے، اسی قدر نیا شعور کیوں نہ ہونا چاہئے جس قدر یہ ترتیب نئی ہے۔ اگر دیر باقی رہنے والا شعور سادہ محرومات کا ہے تو ہمارے دماغ کو اگر یہ واضح دہلی ہوئے ہیں تو حین اور اکوہ مبہم اور ضعیف ہوتے ہیں تو مثالاً کہتے ہیں۔ اگر سیدہ معروضات کا منبع او جلی ہوتا ہے تو اور کات کہتے ہیں اور اگر ضعیف ہوتا ہے تو ان کو تعلقات دانکار کہتے ہیں۔ سرلی شعور کے لئے ہمارے پاس انھیں تغیری یا احساسات علاق کے نام ہیں، جن کو ہم استعمال کر چکے ہیں۔ چونکہ دماغی تغیرات مسلسل ہوتے رہتے ہیں اس لئے تمام شعور ایک دوسرے سے مکر مخلوط ہو جاتے ہیں۔ غالباً یہ ایک طویل شعور یا ایک مسلسل چشمہ ہوتے ہیں؛

احساسات | یہاں تک تو تغیری حالتوں کا ذکر تھا۔ لیکن ایسی بے نام کی حالتیں یا حالتوں کی کیفیات بھی ہوتی ہیں، جو انھیں کی طرح رجحان

اہم اور وقوفی ہوتی ہیں، اور جن کو انھیں کی طرح حسی اور عقلی فلسفہ تسلیم نہیں کرتے۔ حسی فلسفہ تو ان کا پتہ چلانے ہی سے قاصر رہتا ہے۔ عقلی فلسفہ نے ان کے وقوفی اعمال کا پتہ چلایا ہے، مگر اس امر سے انکار کرتا ہے، کہ ان کے برپا کرنے میں احساس کی قسم کی کسی شے کو کوئی لگاؤ ہے۔ مثلاً سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہ غیر معلوم نفسی حالتیں جو دماغی پہچان کے گھٹنے اور بڑھنے پر مبنی ہوتی ہیں کس شے کے مشابہ ہیں فرض کرو نیچے بعد دیگرے تین شخص ہم سے یہ کہتے ہیں پھر وہ استنبطو! و بھجو! ہمارا شعور اس سے امید کی تین مختلف حالتوں میں پڑ جاتا ہے، اگرچہ تینوں حالتوں میں سے

کسی حالت میں بھی کوئی خاص شے ہمارے سامنے نہیں ہوتی۔ مختلف جسمانی حالتوں سے قطع نظر کر کے اور ان تشلات کو نظر انداز کر کے جو ان تین لفظوں سے پیدا ہوتی ہیں، اور جو بلاشبہ مختلف ہیں غالباً بقیہ شعوری تاثر کے وجود سے کوئی انکار نہ کریگا، جو اس جہت کا ایک احساس ہو گا جس سے ارتسام آتا ہے اگرچہ ہنوز اس کا کوئی نام نہیں ہے۔ فی الحال ہمارے پاس ان نفسی حالتوں کیلئے ٹیڑھو یا سنبھلو اور کچھ اے الفاظ کے نام نہیں ہیں۔

فرض کرو ہم کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس وقت ہمارے شعور کی حالت خاص قسم کی ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس وقت ہمارے شعور میں ایک غلاموت ہے، اور محض خلا بھی نہیں ہوتا کیونکہ یہ غلاموت ہی تیزی کے ساتھ عمل بھی کرتا ہے۔ اس میں نام کا ایک سوچو سوچا سا شبہ موجود ہوتا ہے، جو ایک خاص جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کی بنا پر بعض اوقات ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب ہم نام کے بہت قریب پہنچ گئے ہیں لیکن پھر یاد نہیں آتا، اور ہماری ہمت پست ہو جاتی ہے۔ اگر غلط ناموں کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، تو بھی یہ اس سے انکار کرتا ہے۔ یہ اس خلا کے مطابق نہیں ہونے۔ اور ایک لفظ کا غلط دوسرے لفظ کے خلا سے مختلف ہوتا ہے، گو ہوتے دو لفظ ہی ہیں، کیونکہ اس میں جس شے کو ہونا چاہئے وہ نہیں ہوتا۔ مثلاً جب میں اسپیلڈنگ کے نام کے یاد کرنے کی بے سود کوشش کرتا ہوں، تو اس وقت میرا شعور اس حالت سے بالکل مختلف ہوتا ہے، جبکہ میں بادس کے نام کی ذہن میں لانے بے سود کوشش کرتا ہوں۔ یہاں کوئی ذہین آدمی کہیگا، دو شعور کیونکہ مختلف ہو سکتے ہیں، جب وہ الفاظ جو ان کو مختلف کرتے ہیں موجود نہیں ہوتے۔ جب تک کہ ان کے یاد کرنے کی کوشش بے سود ہوتی ہے۔ اس وقت تک صرف کوشش وجود ہوتا ہے۔ یہ ان دو حالتوں میں کیونکہ مختلف ہوگی۔ تم قبل از وقت اس کو مختلف ناموں سے برکر کے متفرق کرنے کی کوشش کر رہے ہو اگرچہ مفروضہ کی رو سے یہ ہنوز یاد نہیں آتے ہیں۔ محض ان دو کوششوں کا خیال کرو اور ان واقعات کے نام سے موسوم

نہ کرو جو ہنوز موجود نہیں ہیں تو ٹھکو کوئی بات ایسی نہ ملے گی جس میں ان دو کوششوں میں فرق ہوگا۔ مگر صحیح طور پر تلاش کرو۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اس فرق کو ان اشیاء کے نام ہی سے مستفاد لیکر ظاہر کر سکتے ہیں جو ابھی سے ذہن کے اندر نہیں ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہماری نفسیاتی اصطلاحات بالکل ناکافی ہیں اور ہم اس قسم کے شدید فروق و اختلافات ظاہر کرنے پر قادر نہیں ہیں۔ مگر بے نام ہونا موجود ہونے کے منافی نہیں ہے۔ خالی ہونے کے ایسے بہت سے شعور ہوتے ہیں، جن میں سے بجائے خود ایک کبھی کوئی نام نہیں رکھتا مگر سب ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ معمولی طور پر یہ فرض کر لیا جاتا ہے، کہ سب شعور کے ظاہر ہیں۔ لہذا سب ایک ہی حالت ہیں۔ مگر اس قسم کا احساس فقط ان احساس سے تو قطعاً مختلف ہوتا ہے۔ یہ نہایت ہی شدید قسم کا احساس ہوتا ہے۔ ایک گرم شدہ لفظ کی تامل میل ممکن ہے، اس کے اندر موجود ہو، مگر اس کے لئے آواز کا جامہ نہیں ہوتا یا ابتدائی حرف علت یا حرف صحیح کی گریزان جس تھوڑی سی تھوڑی دیر کے بعد ہم سے تسخیر کر جائے لیکن واضح نہ ہو۔ ہر شخص کو کسی نہ کسی بھولے ہوئے شعر کا اسطرح سے تجربہ ہوا ہوگا، کہ اس کی موز دلی کا اثر دماغ کو پریشان کر رہا ہے، لیکن یاد نہیں آتا۔ یہ ہے کہ ذہن میں گھوم رہا ہے اور الفاظ کے قالب میں آنے کی کوشش کرتا ہے تو

پھر غور کرو کہ ایک احساس کے پہلی بار ہونے اور پھر اسی احساس کی دوبارہ اس طرح شناخت ہونے میں کہ ہم اس سے پہلے لطف اندوز ہو چکے ہیں گریہ یاد نہیں آتا کہ کہاں اور کب، کیا عجیب و غریب فرق ہے۔ کوئی نغمہ یا خوشبو یا ذائقہ اپنے ساتھ بعض اوقات اس درجہ نامعلوم احساس شناسائی رکھتا ہے، کہ اس کی پراسرار جذبی قوت سے ہم چونک پڑتے ہیں۔ لیکن نفسی حالت قوی اور ممتاز تو ہوتی ہے (غالباً وسیع انتظامی قطععات کے نیم شدید پہچان پر مبنی ہوتی ہے)، مگر اس کی تمام صورتوں کے لئے چار سے پاس احساس شناسائی کے علاوہ اور کوئی نام نہیں ہے تو

جب اس قسم کی ترکیبیں پڑتے ہیں، جیسے کہ جزا میں نیست۔ یا تو یہ ہے یا یہ ہے، اور اب ہے، لیکن، اگرچہ یہ ہے، یا اس ہمہ، یہ ارتقاع نقیضین ہے کوئی تیسری شے نہیں ہے دوسرے منطقی تعلق کے عقلی ڈھانچوں کا جم غفیر تو یہ ہے کہ ہمارے ذہن میں محض الفاظ کی روانی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ پس ان الفاظ کے کیا معنی ہیں، جن کی نسبت ہمارا خیال ہے کہ ہم ان کو پڑھتے وقت سمجھتے جاتے ہیں معنی کی ایک ترکیب سے دوسری ترکیب میں کونسی شے مختلف ہوتی ہے؟ کون؟ کہاں؟ کیا ان استفہامات میں آوازوں کے علاوہ اور کسی شے میں فرق نہیں ہے؟ کیا اس کا علم و فہم اس کے متلازم تاثر شعور سے نہیں ہوتا، اگر براہ راست امتحان کے لئے یہ اس قدر مبہم ہے۔ اور کیا یہی اس قسم کے حروف نفسی پر صادق نہیں آتا جسے نہیں رکھی ہیں، نہ، ابھی نہیں ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ انسانی گفتگو کے بڑے قطعات فکر میں علامات جہت کے علاوہ اور کچھ نہیں، اور فکر کی جہت کا ہم کو قوی امتیازی احساس ہوتا ہے، اگر اس میں کوئی متعین جہتی مثال کسی قسم کا حصہ نہیں لیتی۔ جہتی مثالیں مستقل نفسی حقائق ہوتے ہیں۔ ہم ان کو اپنے سامنے باقی رکھ سکتے ہیں اور جب تاکیدی چاہے ان کی طرف دیکھ سکتے ہیں۔ اس کے برعکس منطقی حرکت کی یہ عمریاں مثالیں ایسے نفسی تغیرات ہوتے ہیں، جو ہر وقت پرواز میں رہتے ہیں ان کو پرواز کے علاوہ اور کسی حالت میں دیکھ بھی نہیں سکتے۔ ان کا کام یہ ہے کہ مثالیں کے ایک مجموعہ سے دوسرے مجموعہ کی طرف لی جائیں۔ جب یہ گزرتی ہیں تو ہم جلی ہونے والی اور خفی ہونے والی دو طرح کی مثالوں کو بالکل ایک خاص طریق پر دیکھتے ہیں، اس طرح سے جو ان کی مکمل موجودگی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ اگر ہم احساس جہت کو شدت کے ساتھ باقی رکھنا چاہتے ہیں تو یہ مکمل طور پر موجود ہو جاتی ہیں اور احساس جہت فنا ہو جاتا ہے۔ منطقی حرکت کے خالی سلسلہ سے ہم کو اسی طرح حرکت کا گریزاں احساس ہونا چاہئے، جس طرح سے معقول جملہ اپنے الفاظ سے ممیز مثالیں پیدا کرتا ہے؟

بس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ ”میں سمجھتا ہوں“، تو مخاطب کے معنی کی اولین لمبی جھلک کیا ہوتی ہے۔ بلاشبہ اس سے ذہن بالکل ایک نئی طرح سے متاثر ہوتا ہے۔ کیا متعلم لئے خود سے کبھی یہ نہیں پوچھا کہ قبل اسکے کہ کچھ کہے کہنے کی نیت کس قسم کا ذہنی واقعہ ہوتی ہے۔ یہ نیت آذیتوں سے بالکل جدا گانہ اور ممیز ہوتی ہے، اور اس لئے شور کی ایک ممیز و جدا گانہ کیفیت ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا کتنا حصہ ممیز قسم کی حسی تشابہات پر مشتمل ہوتا ہے۔ خواہ وہ الفاظ کی ہوں یا اشیا کی۔ بہ شکل کوئی تشابہ ایسی ہوگی۔ ذرا توقف کرو الفاظ و اشیا ذہن کے سامنے آجاتے ہیں اور انتظار و قیاس کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن جو یہی وہ الفاظ جو اس کی جگہ لیتے ہیں یاد آ جاتے ہیں یہ ان کی بتدریج تقدیم کرتی ہے۔ اگر وہ اس کے موافق ہوتے ہیں تو یہ ان کو صحیح کہتی ہے اور اگر مخالف ہوتے ہیں تو رد کر دیتی ہے۔ اس کو فلاں فلاں بات کی کہنے کی نیت کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری حیات ذہنی کا ایک ٹکٹ اس قسم کی مربع تناظری کیفیتوں پر مشتمل ہوتا ہے، جو الفاظ کی صورت میں منتقل نہیں ہوتیں۔ ایک شخص کو ایک نئی شے پڑھنے کے لئے دی جاتی ہے، وہ اس کو بہ آواز پڑھتا ہے، اور بولہ اسکو پہلے سے دیکھے ہوئے مناسب الفاظ پر زور دیتا جاتا ہے۔ اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ اگر ابتدا ہی سے اس کو آئندہ جملے کی کم از کم عام شکل کا اندازہ نہ ہو، جو اس کے موجودہ لفظ کے شور کے ساتھ موقع بہ موقع الفاظ پر زور دینے کا باعث ہوتا ہے تو اس طرح سے وہ ہرگز نہ پڑھ سکے۔ الفاظ پر اس طرح سے زور دینا ہے جملے کی ترکیب بخوبی پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر ہماری نظر سے اس سے زیادہ نہیں، گذرتا ہے تو ہم ”و کہ“ کی توقع کرتے ہیں۔ اگر جو کچھ پڑھتے ہیں تو اس لئے ”یا لہذا“ کی توقع کرتے ہیں، اور آئندہ ترکیب بخوبی کا یہ اندازہ اس قدر صحیح ہوتا ہے کہ جو شخص اس کتاب کے جس کو وہ آواز پڑھتا ہے چار جملے بھی نہ سمجھ سکے، اس کے بھی پڑھنے سے یہ معلوم ہو گا کہ بہت ہی سمجھ کر پڑھ رہا ہے؟

ان واقعات کی بعض لوگ اس طرح توجیہ کریں گے، کہ یہ سب ایسی
 حالتیں ہیں جن میں بعض تشاللات قانون التکلف کے ذریعہ سے بعض کو اس
 سرعت کے ساتھ پہنچ کر دیتی ہیں کہ بعد میں ہم کو خیال ہوتا ہے، کہ ہم نے ان
 خفیف تشاللات کے رجحانات پر پہنچے ہوئے اس سے پہلے کہ یہ واقعات
 موجود ہوں محسوس کر لئے تھے۔ اس خیال کے لوگوں کے لئے شعور کے لئے
 جو سامان ہو سکتا ہے، وہ متعین قسم کی تشاللات ہی ہوتی ہیں۔ رجحانات
 موجود ہوتے ہیں لیکن یہ خارجی نفسیاتی کے لئے واقعات ہوتے ہیں موضوع
 مشاہدہ کے لئے نہیں ہوتے۔ اس طرح سے رجحانات نفسیات میں صفر کے
 مثل ہوتا ہے۔ اس کے صرف نتائج محسوس ہوتے ہیں و
 اب میں جس شے کے لئے جملہ تاہوں اور جس بات کے ثابت
 کرنے کے لئے امثلہ جمع کرتا ہوں وہ یہ ہے، کہ رجحانات صرف خارجی تشریح
 نہیں ہوتے، بلکہ یہ چشمہ کے معروضات میں سے ہوتے ہیں جس کو ان کا داخلی طور
 پر وقوف ہوتا ہے، اور جس کو صرف اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں، کہ یہ
 بڑی حد تک احساس رجحان پر مشتمل ہوتی ہیں جو اکثر اس قدر مبہم ہوتے ہیں
 کہ ہم ان کا نام بھی نہیں بنا سکتے۔ مختصر یہ کہ جس شے کی طرف میں توجہ منطوف
 کرنا چاہتا ہوں وہ ہماری زندگی کا یہ واقعہ ہے کہ مبہم و مبہوم ٹھیک اپنی جگہ
 لے لیتے ہیں یا بال میں معلوم ہو گا کہ سٹرگیٹس اور پروفیسر ہیکلے ہوم اور برکے
 کے اس مضحکہ خیز نظریہ کے رد کرنے میں ایک قدم اور آگے بڑھ گئے ہیں کہ ہم کو
 پوری طرح مزید متعین چیزوں کے علاوہ اور کسی شے کے تشاللات نہیں ہو سکتے
 اگر ہم اس تصور کو بھی رد کر دیں جو مذکورہ بالا نظریہ سے کسی قدر کم مضحکہ خیز نہیں
 ہے کہ شعوری حالتوں سے خارجی اوصاف کا تو علم ہوتا ہے، لیکن علاقہ کا نہیں
 ہوتا، تو ہم ایک درجہ اور ترقی کر جائیں گے۔ لیکن یہ اصلاحات کچھ انتہا پسندوں
 کے نہیں ہیں۔ جس شے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، وہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات
 کی حالت اس شخص کی سی ہے جو کہتا ہے کہ دریا میں گھروں سلگوں میوں پانی
 ہوتا ہے۔ اگر دریا میں گھرے ٹھکے واقعا موجود بھی ہوں تو بھی دریا کا پانی ان کے

درمیان سے پہلے گا۔ چشمہ شعور کی اس آزادروانی کو قدیم علمائے نفسیات نظر انداز کر جاتے ہیں۔ ذہن کی ہر میز متثال اس یانی میں رنگی اور ڈوبی ہوئی ہوتی ہے جو اس کے گرد و پیش بہتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید کے حلقہ کی حس ہوتی ہے کہ یہ کہاں سے آتی ہے اور ہم کو کہاں لیجا سکی۔ متثال کی اہمیت اور اس کی قدر و قیمت اسی نفل کے اندر ہوتی ہے جو اس کے ساتھ اور اس کو محیط ہوتی ہے۔ یا یوں کہو کہ یہ اس کے ساتھ مل جل کر ایک ہو جاتی ہے اور اس کی بڑی، اُس کی بڑی اس کا گوشت اُس کا گوشت بن جاتا ہے، یہ سچ ہے کہ یہ اس کو اسی شے کی متثال چھوڑتا ہے، جو کہ یہ پہلے تھی مگر یہ اس کو اس شے کی ایسی متثال بنا دیتا ہے، جو نئی بنی ہوئی اور تازہ اتری ہوئی ہوتی ہے پُر

وہ سوہوم خاکہ کیا شے ہوتا ہے جو کسی تماشہ کھیل یا کتاب کی صورت کا ہمارے ذہن میں رہ جاتا ہے، اور جس پر جب کہ وہ شے واقعا ہمارے سامنے ہوتی ہے، تو ہم حکم صادر کرتے ہیں۔ ایک تھمی یا فلسفیانہ نظام کے متعلق ہمارا تصور کیا ہوتا ہے۔ بڑے ٹیکوں کو اشیا کے باہمی علاقہ کی وسیع جھلکیں محسوس ہوتی ہیں مگر ان کا یہ عمل اس قدر سریع ہوتا ہے، کہ اتنی دیر میں لفظی متالات بھی مشکل ہی سے داخل ہوسکتی ہیں۔ ہم سب کو اس قسم کا ہمیشہ ایک شعور ہوتا ہے، کہ ہمارا فکر کس طرف کو جا رہا ہے۔ یہ اور کسی احساس کی طرح سے ایک احساس ہوتا ہے، اس امر کا کہ کون سے خیالات اب پیدا ہونے والے ہیں قبل اس کے کہ وہ پیدا ہوں۔ شعور کے اس ساحت نظر کی وسعت میں بہت تغیر ہوتا ہے اور بیشتر ذہنی تازگی اور تکان کی کیفیت پر مبنی ہوتا ہے جب ہمارے اذہان تازہ ہوتے ہیں ان کا افق بہت وسیع ہوتا ہے۔ موجودہ متثال اپنے سے بہت پہلے اپنے تناظر کی جھلک دکھا دیتی ہے، اور وہ حلقہ بہت پہلے سے منعکس ہو جاتے ہیں جن کے اندر فکر کی ہنوز تولید نہیں ہوئی ہے۔ معمولی حالات میں محسوس علاقہ کا نفل بہت محدود ہوتا ہے، اور انتہائی دماغی ضعف کی حالتوں میں افق تنگ ہو کر ایک گڈرنے والے لفظ کی حد تک محدود رہ جاتا ہے۔ لیکن انتہائی شنیرئی آئندہ لفظ کے لئے سامان فراہم کر دیتی ہے

جس سے معمولی تسلسل باقی رہتا ہے، اور تنہا متفکر آخر کار کس نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے بعض اوقات وہ اپنے آپ کو مبتلائے شک پاتا ہے کہ کہیں میرے خیالات بالکل ٹھہر تو نہیں گئے ہیں۔ مگر اور پیچیدگی کی مہم جوئی اس کو آئندہ زیادہ ممیز و قطعی اظہار تک پہنچنے کے لئے کش مکش پر آمادہ کرتی ہے، کہ یہ کیا ہو گا۔ اور اس کی گفتار کی سستی سے یہ معلوم ہوتا ہے اس قسم کی حالتوں میں محنت فکر کس قدر دشوار ہو گی؟

اس امر کا وقوف کہ ہمارے خیالات بالکل رک گئے ہیں اس وقوف سے مختلف ہوتا ہے، کہ ہمارے خیالات ایک نتیجہ پر پہنچ کر ختم ہو گئے ہیں۔ ذہن کی اس حالت کا منظر آواز کا وہ اُتار ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، جلد ختم ہو گیا، اور اس کے بعد سکوت ہوتا ہے۔ اول الذکر حالت کا منظر کھاسنا اور کھنکھانا سا ہوتا ہے، یا پھر کوئی اس قسم کا لفظ، جیسے کہ وغیرہ یا علیٰ ہذا القیاس ہے۔ مگر غور کرنے کے قابل بات یہ ہے، کہ جلد کا ہر جزو جو غیر مکمل رہ جاتا ہے، مختلف احساس پیدا کرتا ہے، اور یہ اس خیال نشین کی بنا پر ہوتا ہے، جو ہم کو اس امر کا ہوتا ہے، کہ ہم اس کو ختم کر چکے۔ یہ لفظ اور علیٰ ہذا القیاس ایسا عکس ڈالتے ہیں، اور معروض فکر ایسا حصہ ہوتا ہے جیسی کہ بین ترین مثال ہو گی؟

پھر دیکھو جب ہم کوئی نکرہ استعمال کرتے ہیں، مثلاً انسان اور اس کو عام معنی میں کہتے ہیں جس کا تمام ممکن انسانوں پر اطلاق ہو سکے، تو ہم کو اپنی نیت کا پوری طرح سے علم ہوتا ہے، اور اس میں اور اپنے معنی میں جب ہم اس سے ایک خاص جماعت، یا صرف ایک شخص جو کہ ہمارے سامنے ہوتا ہے، مراد لیتے ہیں نہایت ہوشیاری کے ساتھ احتیاط کرتے ہیں۔ نقض کے باب میں معلوم ہو گا کہ ہمارے لئے اختیاز نیت کس قدر ضروری ہوتا ہے۔ یہ اپنا اثر کل جلد پر ڈالتا ہے، اُس سے ماقبل پر بھی اور مابعد پر بھی جہاں لفظ انسان ہوتا ہے؟

ان تمام واقعات کو دماغی عمل کی اصطلاح میں بیان کرنا بالکل سہل ہے۔

جس طرح سے کہاں سے انکی گونج اپنے فکر کے لفظ آغاز کا احساس، غالباً اعمال کے فنا ہونے والے ہیجان پر مبنی ہوتا ہے، جو ایک لمحہ پہلے واضح طور پر موجود تھے، اسی طرح سے کہاں کو لفظ اختتام کا ذائقہ پیشین ہوتا ہے اور یہ ان قطعات یا اعمال کے بڑھنے والے ہیجان پر مبنی ہونا چاہئے جو ایک لمحہ کے بعد کسی ایسی شے کے دماغی متلازم ہونگے، جو اسوقت دماغ کے اندر واضح و حلی طور پر موجود ہوگی اگر اس عصبی حالت کو اختتام کے ذریعے سے ظاہر کریں تو یہ ذیل کی شکل اختیار کر چکا:



شکل نمبر ۲۴

افقی خط کا ہر نقطہ کسی دماغی قطعہ یا عمل کا نمائندہ ہے۔ اس خط کے اوپر انحناء کی بلند ہی کسی دماغی شدت عمل کو ظاہر کرتی ہے۔ انحناء جن شدتوں کو ظاہر کر رہا ہے اس کے اندر تمام شدتیں موجود ہیں لیکن جو اس کی چوٹی سے پہلے ہیں، وہ ایک منطف پہلے زیادہ شدید تھیں اور جو اس کے بعد ہیں وہ ایک منطف بعد سب سے زیادہ شدید ہونگی اگر میں اب ت ت ج ج ح ح د پڑھوں تو ت کے کہنے کے وقت ت ت و اب ت اور ج ج ح ح میرے شعور سے قطعاً خارج نہیں ہوتے۔ بلکہ دونوں اپنے انداز میں موجود ہوتے ہیں اور خفیف سی روشنی کو ت کی قوی تر روشنی کے ساتھ آمیز کر دیتے ہیں کیونکہ دونوں کی عصبی کیفیت ایک حد تک بیدار ہوتی ہے۔

عام طور پر اس قسم کے غلطیاں ہوتی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے، کہ دماغی اعمال اس سے پہلے مہیج ہونے لگتے ہیں کہ ان کے ساتھ جو خیالات

منسلک ہوتے ہیں، وہ آسکیں۔ یعنی واضح و سکونی شکل میں میری مراد گفتگو اور تحریر کی وہ غلطیاں ہیں، جن کی بنا پر ہم الفاظ کے ادا کرنے میں یا سمجھ کر نے میں غلطی کرتے ہیں اور کسی دوسرے لفظ کے حرف یا سمجھ کو داخل کر دیتے ہیں جس کی باری ابھی ہونے والی ہے۔ یا ممکن ہے ایسا ہو کہ وہ پورا، پورا لفظ جو بعد میں آنے والا ہو پہلے ادا ہو جاتا ہے ایسی حالتوں میں دو باتوں میں سے ایک بات لازمی طور پر ہوتی ہوگی۔ یا تو کوئی مقامی حادثہ تغذیہ اس عمل کو روکتا ہے جو ہونے والا تھا، یا کوئی مخالف مقامی حادثہ بعد کے عمل کو قوی کر دیتا ہے اور ان کے قبل از وقت پھٹ پڑنے کا باعث ہوتا ہے۔ اختلاف کے باب میں ہمارے سامنے بہت سی مثالیں اس واقعی اثر کی آئینگی جو وہ شعور پیدا کرتا ہے، جس کا عصبی عمل ہنوز انتہائی شدت کے ساتھ پہنچ نہیں ہوا ہے۔

اس کی حالت موسیقی کی زائد سرتیوں کی سی ہے۔ مختلف آلات سے ایک ہی سر ادا ہوتا ہے، مگر ہر ایک کی آواز مختلف ہوتی ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس سر سے کچھ زائد بھی ادا کرتا ہے، یعنی مختلف بلائی ہیں جو ایک آلہ کی دوسرے آلہ سے مختلف ہوتی ہیں۔ کان ان کو علحدہ نہیں سنتا۔ یہ اصلی سر کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی اور اس کی کیفیت بدل جاتی ہیں۔ اسی طرح سے بڑھنے اور گھٹنے والے دماغی اعمال مل جاتے ہیں اور ان اعمال کی نفسی کیفیت کو متغیر کر دیتے ہیں، جو ان کے انتہائی سر پر ہوتی ہیں۔

ہم نفسی زائد سرتی امتزاج، یا حاشیے کے لفظ دماغی عمل کے اس خفیف اثر کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں جو اس کا ہمارے فکر پر مرتب ہوتا ہے، جبکہ یہ اس کو ان علاقوں و اشیا سے واقف کرتا ہے جن کا صرف ہمہ طور پر ادراک ہوتا ہے۔

پس اگر ہم مختلف اعمال کے وقتی فعل پر غور کریں تو ہم کو اس امر کا یقین ہو سکتا ہے کہ ان حالتوں کے مابین جو محض واقفیت ہوتی ہیں، اور ان میں جو علم ہوتی ہیں (دیکھو صفحہ ۲۵۲) فرق ہے وہ تقریباً کلیتہً نفسی حاشیوں اور سرتیوں کے فرق میں تحلیل ہو سکتا ہے۔ ایک شے کے متعلق علم جو ہوتا ہے وہ اس کے علاقوں کا علم ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ واقفیت محض وہ ارقام

ہوتا ہے جو اس سے آلات حس پر مرتب ہوتا ہے۔ اس کے اکثر علاقے کا علم ہم کو ظنی اور حاشیہ کے مبہم علاقے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور دوسرے مضمون کی طرف رجوع کرنے سے قبل مجھے اس احساس نسبت کے متعلق کچھ ضرور کہنا چاہئے کیونکہ یہ سبھی ذہنی چشمہ کی نہایت ہی دلچسپ خصوصیت ہے۔ ہمارے تمام ارادی افکار میں کوئی نہ کوئی بحث یا موضوع ہوتا ہے جس کے گرد ہمارے فکر کے تمام افراد گردش کرتے ہیں۔ بعض اوقات یہ موضوع ایک مسئلہ ہوتا ہے، ایک خلا جو ہنوز کسی معین تصور لفظ یا ترکیب سے پُر نہیں ہوا لیکن جو اس طرح سے جس کا پہلے کچھ بیان ہو چکا ہے، ہلکے نہایت شدید فعلی، اور متعین نفسی طریق پر متاثر کرتا ہے۔ وہ مثالیں اور ترکیبیں جو ہمارے ذہن میں گذرتی ہیں کیسی ہی ہوں، ہم ان کا اس تکلیف دہ خلا کے ساتھ تعلق محسوس کرتے ہیں۔ اس کا پر کرنا ہمارے فکر کا مقصود ہوتا ہے۔ بعض ہم کو اس تکمیل کے قریب لے آتے ہیں۔ بعض کو خلا بالکل بے تعلق تیار ہے۔ ہر ایک ایک خیال علاقے کے محسوس حاشیہ کے اندر تیر کر آتا ہے، جس کی مذکورہ خلا انتہا ہوتی ہے۔ یا بجائے ایک متعین خلا کے ممکن ہم کو صرف ایک دلچسپی کی حالت محسوس ہوتی ہو۔ اس صورت میں حالت کتنی ہی مبہم کیوں نہ ہو، یہ اسی طرح عمل کریگی اور اس قسم کے استحضارات پر جو ذہن میں داخل ہو چکے بعد اس کو مناسب معلوم ہو جائے، ان پر ایک محسوس تعلق کی چادر ڈال دے گی اور جو اس سے متعلق نہ ہونگے، ان کو پریشانی اور بے تعلقی کے احساس سے متاثر کر دیگی۔

پس ہمارے موضوع سے تعلق یا دلچسپی بطور حاشیہ کے ہر وقت محسوس ہوتی رہتی ہے خصوصاً موضوع کی جنوائی اور مخالفت معاونت اور رکاوٹ کے تعلق کا تو ہر وقت احساس رہتا ہے جب احساس معاونت ہوتا ہے، تو ہم مطمئن ہوتے ہیں۔ احساس مزاحمت سے ہم بے الطمینان و پریشان ہوتے ہیں اور اس طرح سے غلطان و پیچاں ہوتے ہیں کہ گویا اور خیالات و افکار کی تلاش میں ہوں۔ اب اگر کوئی ایسا خیال ہو جس کے حاشیہ کی کیفیت سے ہلکیا احساس

ہوتا ہو، کہ سب کچھ ہماری مرضی کے مطابق ہو رہا ہے، تو وہ ہمارے فکر کا قابل قبول رکن ہوتا ہے۔ اب یہ کسی قسم کا خیال کیوں نہ ہو۔ شرط صرف اس قدر ہوتی ہے، کہ علاقے کے اس خاکہ میں جس میں کہ دلچسپ موضوع واقع ہوتا ہے ہم کو یہ احساس ہو، کہ اس میں یہ بھی جگہ رکھنا ہے۔ یہ اس کو ہمارے سلسلہ تصورات کا موزوں و مناسب جزو بنا دینے کے لئے بالکل کافی ہوتا ہے، ایک سلسلہ خیال کے لئے جو شے اہم ہوتی ہے، وہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ اس کے معنی یا معنیسا کہ ہم کہتے ہیں اس کا موضوع ہوتا ہے یہی شے باقی رہتی ہے حالانکہ فکر کے اور افراد حافظہ سے محو ہو جاتے ہیں یہ معمولی نتیجہ ایک لفظ یا ترکیب یا جزیئی تشال، عملی حالت یا عزم ہوتا ہے جو یا تو ایک مسئلہ کا جواب دینے کے لئے پیدا ہوتا ہے یا ایک پہلے سے موجود غلط کو بر کرنے کے لئے، جو ہم کو پہلے پریشان کر رہا تھا یا ہم سلسلہ خیال میں اس پر آجاتے ہیں۔ بہر حال یہ چشمہ فکر کے اور حصوں سے اس خاص دلچسپی کی بنا پر جو موضوع کو اس کے ساتھ ہوتی ہے ممتاز و نمایاں رہتا ہے۔ یہ دلچسپی اس کو روکے رکھتی ہے اور جب یہ آتا ہے تو اس کی آمد کو ایک قسم کا اہم موقع بنا دیتی ہے تو جب کو اس طرف مبذول کرتی ہے اور ہمیں اس طرف سکونی انداز میں غور کرنے پر مجبور کرتی ہے ۴

چشمے کے وہ اجزا جو ان سکونی نتائج سے پہلے ہوتے ہیں، ان کے حصول کا باعث ہوتے ہیں۔ اور اگر ایک ہی نتیجہ حاصل ہو تو بھی اس کے ہی وسائل بہت مختلف ہو سکتے ہیں کیونکہ چشمہ فکر کے معنی ایک ہی ہونگے۔ اس سے کچھ فرق واقع نہیں ہوتا کہ وسائل کیا ہیں۔ وسائل کی عدم اہمیت اس واقعے سے ظاہر ہوتی ہے کہ جب نتیجہ حاصل ہو جاتا ہے تو ہم اس کے حصول سے پہلے کے اکثر مدارج کو بھول جاتے ہیں۔ جب ہم ایک دعوے کو اپنی زبان سے نکال چکے ہیں، تو ایک لمحہ بعد ہم اپنے صحیح الفاظ یا شکل یا ذکر سکتے ہیں۔ اگرچہ ہم اس کا دوسرے الفاظ میں سہولت کے ساتھ اعادہ کر سکتے ہیں ایک کتاب جو ہم پڑھ چکے ہیں، اس کا عملی نتیجہ ہم کو یاد رہتا ہے اگرچہ ہم

اس کے جملوں کا اعادہ نہ کر سکیں؛
 دشواری صرف یہ فرض کرنے میں معلوم ہوتی ہے، کہ محسوس تعلق معدوم تعلق
 کا حاشیہ تشاللات کے مختلف مجموعوں میں ایک ہی ہو سکتا ہے۔ ایک سلسلہ
 الفاظ کو لکھنے میں سے گذرتا ہے، اور ایک طرف ایک خاص نتیجہ تک پہنچاتا ہے اور
 دوسری طرف ایسی بصری اور دیگر خیالات کے بے لفظ مجموعہ کی طرف لپکتا ہے
 جو ایک ہی نتیجہ تک پہنچنے کا موجب ہوتے ہیں۔ کیا وہ غل یا حاشیہ یا خاکہ جس میں
 ہم کو الفاظ محسوس ہوتے ہیں وہی ہو سکتا ہے، جس میں تشاللات ہوتے ہیں
 کیا اختلاف اصطلاحات اختلاف علاق کے احساس کو مستلزم نہیں ہوتا؟
 اگر اصطلاحات کو محض حسوں کی حیثیت سے لیا جائے تو بیشک یہ
 اختلاف علاق کے احساس کو مستلزم ہوتا ہے۔ مثلاً الفاظ ایک دوسرے
 کے ہم قافیہ ہو سکتے ہیں۔ مگر بصری تشاللات میں ایسی مطابقت نہیں ہو سکتی۔
 لیکن فکار اور حسوں کو جس طرح سمجھا جاتا ہے اس طرح سے الفاظ نے طول اختلاف
 کی بنیاد پر باہم اور نتیجہ کے ساتھ مخالفت یا مطابقت کے حاشیے قائم کرتے ہیں
 جو اسی قسم کے بصری و ایسی اور دیگر تصورات کے حاشیے کے ساتھ بالکل متوازی
 رہتے ہیں۔ ان حاشیوں کا سب سے اہم عنصر محض جہت فکر کے صحیح یا غلط ہونے
 یا اس کی جہتوں کی مخالفت کا احساس ہوتا ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے
 ڈاکٹر کیمپبیل نے اس واقعہ کی بہترین تحلیل کی ہے۔ ان کے بیان کا اکثر
 اقتباس ہوتا ہے، اور اس مقام پر ضرورت ہے کہ اس کا اقتباس کیا جائے۔
 اس باب کا عنوان ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ لکھنے والے اور پڑھنے والے دونوں بے معنی باتوں
 کو محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ مصنف اس سوال کا جواب دیتے ہوئے

مندرجہ ذیل امور بیان کرتا ہے۔
 [وہ کہتا ہے کہ] ایک زبان کے مختلف لفظوں کے مابین ان لوگوں کے ذہنوں
 میں جو اس کو بولتے ہیں، جو ربط یا تعلق قائم ہو جاتا ہے وہ محض اس پر مبنی
 ہوتا ہے، کہ وہ الفاظ مربوط یا سلسلہ اشیاء کی علامات کے طور پر استعمال ہوتے
 ہیں۔ ہندسہ کا یہ اصول ہے کہ جو اشیاء ایک ہی شے کے مساوی ہوتی ہیں وہ

ہم بھی مساوی ہوتی ہیں۔ اسی طرح اس کو بھی نفسیات میں اصول کی طرح تسلیم کیا جاسکتا ہے، کہ جو تصورات ایک تصور سے ارتباط رکھتے ہوں ان میں آپس میں ارتباط ہوتا ہے۔ لہذا ایسا ہوگا کہ اگر دو چیزوں کے ربط کا تجربہ کر کے ان کے متعلقہ تصورات میں اختلاف ہو جائے (جو لازمی طور پر ہوگا) اور چونکہ ہر تصور اپنی علامت سے بھی مرتبط ہوگا، اس لئے تصورات کی علامات میں بھی اختلاف ہو جائیگا۔ لہذا اصوات کا بہ حیثیت علامات کے اس طرح نقل کیا جائے گا کہ ان میں ایسا ربط ہے جو اس ربط کے حامل ہے، جو ان اشیا کے مابین ہے جن کی یہ علامتیں ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اصوات کو بہ حیثیت علامات کے خیال کیا جائے، کیونکہ ہم کہنے پڑنے بولنے سننے میں ہر لحظہ ان کو اساسی خیال کرتے ہیں جب ہم ارادۂ انتزاع کرتے ہیں اور ان کو محض اصوات خیال کرتے ہیں تو ہم کو فوراً احساس ہوتا ہے کہ یہ بالکل غیر مربوط ہیں اور ان میں اس کے علاوہ اور کوئی تعلق ہی نہیں ہے جو آواز اور لہجہ کی مشابہت سے پیدا ہوتا ہے۔ مگر ان پر اس طرح غور کسی خاص غرض کی بنا پر ہوتا ہے، جو پہلے سے ذہن میں ہوتی ہے، اور اس کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی ہے جو معمولی گفتگو میں صرف نہیں ہوتی۔ معمولی گفتگو میں عموماً ان کو علامات خیال کیا جاتا ہے، یا اس کے خلاف ان کو علامات کے ساتھ غلط کر دیا جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ جس طرح سے اب بیان کیا گیا ہے، ہم غیر محسوس طور پر ان کے مابین ایک تعلق خیال کرنے لگتے ہیں، جو اس سے بالکل مختلف ہوتا ہے جس کی اصوات فطری طور پر قابلیت رکھتی ہیں۔

اب اس کو نقل عادت یا رجحان ذہنی جو کچھ بھی کہو یہ زبان کی کثرت استعمال اور اس کی ساخت سے بہت قوی ہو گیا ہے۔ زبان ہی ایک واحد ذریعہ ہے، جس کے واسطے سے ہم اپنا علم اور اپنے انکشافات دوسروں تک پہنچاتے ہیں، اور جس کے ذریعہ سے دوسروں کا علم اور انکشافات ہم تک پہنچتے ہیں۔ اس واسطے سے متواتر کام لینے سے یہ لازمی طور پر ہوتا ہے کہ جب

اشیاء میں باہم ربط و تعلق ہوتا ہے، تو جو الفاظ ان چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہ عموماً گفتگو میں بھی مربوط ہو جاتے ہیں۔ اس لئے الفاظ اور علامات بذاتِ خود اور معمولی قربت کی بنا پر تصور میں ایک تعلق قائم کر لیتے ہیں جو اس کے علاوہ ہوتا ہے، جو ان کو باہم ربط و تعلق رکھنے والی اشیاء کی علامات کی حیثیت سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد یہ رجحان زبان کی ساخت کی وجہ سے اور بھی قوی ہو جاتا ہے۔ تمام زبانیں جتنی کہ وحشی ترین بھی جواب تک منفہ مشہود پر آئی ہیں باقاعدہ اور تشبیلی ساخت رکھتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اشیاء کے مابین یکساں تعلق ہوتا ہے، جو یکساں طور ہی پر بیان کیا جاتا ہے۔ یعنی اس کے مطابق گرواؤں شتقات ترکیبات ترتیب الفاظ اجزاء کے ایک پر ایک رکھنے زبان کی قواعدی ساخت اور حالت جس کی بھی متقاضی ہو اس سے کام لیا جاتا ہے۔ اب چونکہ زبان کے عادی استعمال سے (اگرچہ یہ بالکل بے قاعدہ ہو) جہاں کہیں فطرت خارجی میں اشیاء کے مابین ربط ہوتا ہے، تو جو علامات ان کو ظاہر کرتی ہیں، وہ بھی مربوط ہو جاتی ہیں۔ پس زبان کی باقاعدہ ساخت سے علامات کے اس تعلق کو اس تعلق کے مطابق خیال کیا جاتا ہے، جو ان کے نمونوں کے مابین ہوتا ہے۔

اگر ہم انگریزی اور فرانسیسی دونوں جانتے ہوں اور فرانسیسی میں ایک جملہ شروع کریں تو اس کے بعد جتنے لفظ آتے ہیں وہ فرانسیسی ہوتے ہیں، اور بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ ہماری زبان سے انگریزی لفظ نکلے۔ فرانسیسی الفاظ میں جو ربط ہے وہ محض میکانیکی طور پر دماغی قانون کی طرح سے عمل نہیں کرتا۔ یہ کچھ ایسی تہے ہوتی ہے جس کو ہم اس وقت واقعاً محسوس کرتے ہیں۔ ہماری فرانسیسی جملے کے سمجھنے کی قابلیت کبھی اس قدر پست نہیں ہو جاتی، کہ ہمیں اس کا پتہ نہ چلے کہ جو الفاظ سماعت میں آرہے ہیں وہ بہ اعتبار زبان باہم مربوط ہیں۔ ہماری توجہ شکل سے قدر پریشان ہو سکتی ہے کہ اگر انگریزی لفظ داخل کر دیا جائے تو اس غیر معمولی نہ پڑیں۔ الفاظ کے مربوط ہونے کا اس قسم کا احساس اعلیٰ درجے کا حاشیہ ہے جو ان کے ساتھ ہو سکتا ہے مگر اس امر کا مبہم ادراک کہ جتنے الفاظ ہم سنتے ہیں

وہ ایک ہی زبان کے ہوتے ہیں، اور ایک ہی زبان کے خاص روزمرہ سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس کے قواعد کے تسلسل سے ہم آشنا ہیں، علیٰ طور پر یہ تسلیم کرنے کے مساوی ہے، کہ جو کچھ ہم سن رہے ہیں وہ ایک معقول بات ہے لیکن اگر غیر معمولی اور باہر کے لفظ داخل کر دئے جائیں، اگر قواعد کی کوئی غلطی پیدا کر دی جائے، یا غیر متعلقہ لغات اچانک داخل کر دئے جائیں مثلاً جوہر دان یا چڑیا کی چونچ جیسے لفظ فلسفیانہ گفتگو میں داخل کر دئے جائیں تو جملہ گائیڈس گمراہ جاتا ہے۔ ہم کو بے آہنگی سے گویا کہ ایک دھکا سا لگتا ہے، اور خواب آلودہ تسلیم کی سی کیفیت تشریف لگاتی ہے۔ ان حالتوں میں احساس معقولیت ایجابی نہیں بلکہ سلبی شے معلوم ہوتی ہے، کیونکہ یہ حدود تکز میں اس حد سے یا اس کے بے آہنگی کے نہ ہونے پر مشتمل ہوتی ہے؛

ان الفاظ کی موزونی کے متعلق یہ تسلیم اس قدر لطیف اور مسلسل ہوتی ہے، کہ خفیف سی قرأت کی غلطی مثلاً سو دت کے بجائے سموت، عبادت کے بجائے عبارت کی ایسا سننے والا بھی تصحیح کر دیتا ہے، جس کی توجہ اس قدر منتشر ہوتی ہے کہ وہ جملہ کے مفہوم کا کوئی تصور نہیں رکھتا؛

اس کے برعکس اگر الفاظ واقفاً ایک ہی لغت سے تعلق رکھتے ہوں اور کلام صرخی و نحو کی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہو، تو ایسے جملے جن کے قطعاً کوئی معنی نہیں ہونے پڑے جاسکتے ہیں، اور ان پر کوئی اعتراض نہیں کرنا۔ عباد کے اوقات کے دغط ایک ہی قسم کی مروجہ ترکیبات کا استعمال اور پیسہ سطر میں تحریرات اور اخبار نویسوں کے مضامین اس کی مثالوں سے پُر ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ جیروم پارک میں ایک بار ورزشی کرتے ہوئے تھے، اس کے متعلق اخبار میں لکھا تھا دو طور درختوں کی چوٹیوں کو اپنے نغمہ سحر سے پر کر رہے تھے، جس سے ہوا مرطوب ٹھنڈی اور خوشگوار ہو رہی تھی۔ غالباً نامہ نگار نے بے سمجھے جلدی میں اس کو لکھا تھا۔ اور اکثر پڑھنے والوں کو بھی اس کی طرف توجہ نہیں ہوئی۔ حال ہی میں بوسٹن سے ۸۴، صفحہ کی ایک کتاب شائع ہوئی ہے جو اس قسم کی بھل عبارتوں سے پُر ہے۔

ہر سال ایسی تصانیف شائع ہوتی رہتی ہیں، جن کے مصنفین سے یہ معلوم ہوتا ہے ان کے مصنف فی الواقع مجنون ہیں۔ متعلم اگر مذکورہ کتاب کو پڑھے تو یہ اس کو شروع سے آخر تک مہمل معلوم ہوگی۔ اس قسم کی حالتوں میں اس امر کا بیتہ چلنا نا کہ مصنف کے ذہن میں الفاظ کے مابین کس قسم کا ربط ہوگا ناممکن ہے۔ خارجی معنی اور مہمل لے مابین صرف فاصل کا تعین کرنا بہت دشوار ہے نہ ہنسی طور پر الفاظ کا مجموعہ نامعنی ہو سکتا ہے۔ حسی کہ خواب کے غیر مربوط ترین الفاظ کے بھی معنی ہو سکتے ہیں، بشرط یہ ہے کہ انسان کو ان کے مربوط ہونے کے متعلق شک نہ ہو مینگل کی ذرا ادق عبارتوں کو لو۔ ان کے متعلق یہ اقرار ضروری خاص حد تک معقول ہوتا ہے کہ ان کے اندر جو معقولیت ہے آہ وہ محض اس واقعے سے سمجھ زیادہ ہے کہ الفاظ سب کے سب ایک لغت کے ہوتے ہیں۔ اور قواعد صرف و نحو کے ربط سے مربوط ہوتے ہیں۔ مثلاً قربت علاقہ ذات وغیرہ ایسے الفاظ ہوتے ہیں جو بار بار آتے ہیں بایں ہمہ اس کے متعلق کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ ان جملوں کی معقولیت کا ذہنی احساس مصنف کے ذہن میں بروقت تحریر نہایت قوی تھا اور بعض پڑھنے والے بھی بہت زور لگا کر ان تک ممکن ہے پہنچ گئے ہوں۔ خلاصہ یہ کہ جب بعض قسم کے زبانی متلفات موجود ہوتے ہیں اور بعض صرف و نحو کی توقعات پوری ہو جاتی ہیں تو یہ ہمارے اس احساس کا خاصہ بڑا جزو ہوتے ہیں کہ جیسے کے اندر معنی ہیں، اور اس کے اندر وحدت خیال ہے۔ قواعد صرف و نحو کی خلاف ورزی ہو تو جملہ مہمل معلوم ہونے لگتا ہے مثلاً ایلنا بولین میں بد عہد کی تھی وہ انگریزوں سے ملا وطن کر دیا گیا سینٹ پٹینا سب سے آخری بات یہ کہ ہر لفظ میں ایک زائد سرتی ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ یہ جملہ پہلے نتیجہ کی طرف لاتا ہے۔ ایک جملہ کے تمام الفاظ میں ربط کے ان میں حایتوں کو اس طرح

بیدار و کونیتج قابل حصول معلوم ہونے لگے تو سب اس جملہ کو باطل مسلسل باوجود اور معقول خیال تسلیم کرینگے !

اس قسم کے جملہ میں ہر لفظ کے متعلق نہ صرف یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ لفظ ہے بلکہ اس کے اندر معنی بھی ہیں۔ ایک لفظ کے معنی کو اگر اس طرح حرکتی طور پر لیا جائے تو اس کے معنی اس سے باطل مختلف ہونگے، جو اس کے سکونی طور پر یا بغیر سیاق و سباق کے ہونگے۔ حرکتی معنی اس حاشیہ تک محدود ہوتے ہیں جن کو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی سیاق اور نتیجہ کی محسوس موزونی وغیر موزونی تک جب لفظ مقرون ہوتا ہے، مثلاً میز بوسٹن تو مقرون معنی ان جسی مثالوں پر مشتمل ہوتے ہیں، جو بیدار ہوتی ہیں۔ جب یہ مجرود ہوتا ہے، مثلاً ”نچسروں کے متعلق وہ قانون سازی“ ”و مخالف“ تو اس حالت میں معنی اور الفاظ کے نتیجہ ہونے پر مشتمل ہوتے ہیں جو نام نہاد تعریفات ہوتی ہیں !

ہینگل کے یہ مشہور اصول کہ وجود فاعل و لاشے کے مساوی ہے، اس کے الفاظ کو سکونی معنی میں یا بغیر اس اشارے کے جو ان کو جملہ کے اندر حاصل ہوتا ہے، استعمال کرنے کا نتیجہ ہیں۔ اگر ان کو انفرادی طور پر لیا جائے تو یہ سب کے سب اس بات میں مشابہ ہوتے ہیں کہ یہ کسی حسی مثال کو نتیجہ نہیں کرتے۔ لیکن اگر ان کو حرکتی اعتبار سے دیکھا جائے، یا (جیسا کہ فکر) یا معنی خیال کیا جائے تو ان کے ربط کے حاشیہ ہوتے ہیں۔ ان کے تعلقات و انحرافات ان کے فعل (اور معنی باطل مخالف محسوس ہوتے ہیں اور سمجھے جاتے ہیں) اس قسم کے ملحوظات ان حالتوں سے جن میں کہ بصری مثال حد سے زیادہ کم ہوتا ہے، جن سے کہ ہم کو مسٹر کیلٹن نے آگاہ کیا ہے، اشکال کے شائبہ تک کو رفع کر دیتے ہیں۔ میرے ایک دوست جو غیر معمولی طور پر ذہین ہیں مجھے اطلاع دیتے ہیں کہ میں اپنے ناشتہ کے دسترخوان کی کسی طرح اور کسی قسم کی مثال قائم نہیں کر سکتا۔ جب ان سے یہ دریافت کیا گیا کہ آپ کو پھر ناشتہ کا دسترخوان یاد ہی کیونکر رہتا ہے

تو انہوں نے جواب دیا کہ میں صرف جانتا ہوں کہ اس پر چار آدمی بیٹھے ہیں اور ایک سفید کپڑا ہوتا ہے، جس پر کھن کی تشریح کافی دان اور سولیاں وغیرہ ہوتی ہیں۔ وہ ذہنی مادہ جس کا یہ وقوف بنا ہوا ہے، محض ذہنی تشال معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر کافی گوشت ڈبل روٹی انڈوں کے الفاظ سے ایک شخص باورچی کو بلا کر مصارف ادا کرتا ہے اور صبح کے ناشتہ کا انتظام بالکل اسی طرح سے کرتا ہے، جس طرح بصری اور لمسی یادداشتوں سے کرتا تو علی طور پر یہ خیال کرنے کیلئے اتنے ہی اچھے مواد کیوں نہیں ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم ان کو اکثر اعراض کی بنا پر قوی تشال سے بہتر خیال کر سکتے ہیں۔ فکر میں ربط اور نتیجہ دو چیزیں اہم ہوتی ہیں اور جس قسم کے ذہنی مادہ سے یہ چیزیں سب سے زیادہ سہولت سے حاصل ہو سکیں وہی بہترین ہوگا۔ اب الفاظ خواہ وہ زبان سے ادا ہوں یا نہ ہوں، ہم ان کے سب سے آسان ذہنی عناصر ہوتے ہیں یہی نہیں کہ ان کا احیا، نہایت عسرت کے ساتھ ہوتا ہے بلکہ ان کا احیا، واقعی حسوں کی حیثیت سے تجربہ کے کسی اور جزو کی نسبت زیادہ ہو سکتا ہے۔ اگر ان کے اندر یہ فائدہ ہوتا تو ایسا ہونا مشکل تھا، کہ جتنی جتنی انسان کی عمر زیادہ ہوتی ہے اور اس کی قوت فکری زیادہ قوی ہو جاتی ہے، اسی قدر اس کی بصری تشال کی قوت کم ہو جاتی ہے، اور وہ الفاظ پر بھروسہ کرتا ہے۔ رائل سوسائٹی کے ممبروں کے ساتھ مسٹر گیلٹن نے اس امر کی تحقیق کی تھی۔ خود میں اپنے اندر اس بات کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں پ

اس کے برعکس ایک گونگا اور بہرا اپنی لمسی اور بصری تشالات کو نظام فکری میں بالکل اسی طرح بن سکتا ہے جس طرح کہ الفاظ کے استعمال کرنے والا۔ یہ سوال کہ زبان کے بغیر فکر ممکن ہے، فلاسفہ میں بہت کچھ معرض بحث میں رہا ہے۔ مسٹر بیلارڈ نے اپنے بچپن کی بعض دلچسپ یادداشتیں لکھی ہیں، جو تینٹل کالج واشنگٹن میں گونگوں بہروں کے معلم تھے۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بالکل ممکن ہے، اس میں سے چند پیرے گراف نقل

کئے جاتے ہیں۔

بچپن میں قوت سامعہ کے باطل جو جلنے کی وجہ سے میں ان منافع سے محروم ہو گیا، جو پورے حواس والے بچوں کو اسکول کی عام ابتدائی تعلیم پر جانوں کی روزمرہ کی گفتگو والدین اور دیگر سن رسیدہ آدمیوں کی بات چیت سے حاصل ہوتے ہیں۔

”میں اپنے خیالات و احساسات کو اپنے والدین اور بھائیوں پر فطری علامات کے ذریعہ سے ظاہر کر سکتا تھا۔ جو کچھ وہ مجھ سے کہتے تھے اس کو بھی اسی ذریعہ سے سمجھ سکتا تھا۔ ہماری گفتگو روزمرہ کے معمول ہی سے متعلق ہوتی تھی اور میرے مشاہدہ کے حلقہ سے شاذ ہی تجاوز ہوا کرتی تھی۔۔۔۔۔“

آخر کار میرے والد نے ایک طریقہ اختیار کیا جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس سے کسی حد تک میرے فقدان سماعت کی تلافی ہو جائے گی۔ اور یہ طریقہ یہ تھا کہ جب کبھی انھیں کوئی کام ہوتا تو مجھے اپنے ساتھ باہر لجاتے۔ اور میرے اور بھائیوں کی نسبت مجھے کثرت سے لجا یا کرتے، اور اس جا بجا نداری کی بھی وجہ بیان کرتے، کہ لوگ تو کان کے ذریعہ سے بھی اطلاعات حاصل کر سکتے ہیں، اور میرا مدار صرف آنکھ پر ہے۔“

مجھے بہت اچھی طرح سے یاد ہے کہ راستے میں جو مناظر سامنے آتے تھے، ان سے میں بہت خوش ہوتا تھا، اور جان دار اور بیجان دونوں طرح کی چیزوں کا غور کے ساتھ مشاہدہ کیا کرتا تھا۔ اگرچہ میری ناقابلیت کی بنا پر ہم مصروف محکم نہ ہو سکتے تھے۔ ان پر لطف میروں کے دوران میں تحریری زبان کی ابتدائی تعلیم سے پہلے میں نے خود سے یہ سوال شروع کئے تھے کہ دنیا کیونکر عالم وجود میں آئی۔ جب میرے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا کہ انسانی اور نباتی زندگیوں کی دنیا میں ابتدا کیونکر ہوئی ہوگی۔ سورج چاند ستاروں اور زمین کے سبب کے متعلق سوچنے لگا۔

مجھے یاد ہے کہ ایک بار جب میری نظر ایک بہت پرانے ٹھنڈے پر پڑی جو ہماری سیر کے راستے میں نہیں واقع تھا، تو میرے دل میں آیا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ

پہلا انسان اس ٹھنڈے عالم وجود میں آیا ہو۔ مگر یہ ٹھنڈا محض ایسی شے کا بقیہ ہے جو کبھی بہت بڑا اور خوبصورت درخت ہو گا۔ مگر یہ درخت کس طرح سے عالم وجود میں آیا ہو گا، یہ اسی طرح سے زمین سے اگا ہوا جس طرح کہ اور چھوٹے درخت اگ رہے ہیں، اس پر میں نے اس ٹھنڈا اور انسان کی اصل کے مابین تعلق کے خیال کو مہل سمجھ کر رد کر دیا۔

یہ بات مجھے مطلق یاد نہیں ہے کہ کس شے نے ابتدا میں میرے ذہن کو اشیاء کی اصل کی طرف منعطف کیا تھا۔ اس سے پہلے میں یہ سمجھ چکا تھا کہ بچے والدین سے پیدا ہوتے ہیں، اور درخت بجوں سے عالم وجود میں آتے ہیں میرے ذہن میں اب جو سوال پیدا ہوا یہ تھا کہ پہلا انسان کس طرح سے پیدا ہوا ہو گا، اور پہلا جانور اور پہلا پودا قرعہ قرعہ پہلے، کیونکہ پیدا ہوا ہو گا جس سے پہلے کوئی انسان کوئی جانور یا کوئی پودا نہ ہو گا۔ اسی وقت سے میں یہ بات سمجھتا تھا کہ ان سب کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔

وہ ترتیب بیان کرنی تو ناممکن ہے جس کے مطابق میرے ذہن میں انسانوں جانوروں پودوں زمین سورج چاند وغیرہ کے متعلق مختلف سوالات پیدا ہوئے۔ ادنی حیوانات پر اس قدر غور و فکر صرف نہیں ہوا جس قدر کہ انسان اور زمین پر ہوا۔ اس کی شاید یہ وجہ ہو کہ میں انسان اور حیوان کو ایک نمرے میں شمار کرتا ہوں کیونکہ مجھے یقین تھا کہ انسان فنا ہوں گے اور مرنے کے بعد پھر قبر سے نہ اٹھیں گے۔ اگرچہ والدہ کہتی ہیں کہ جب میرے ایک چچا کا انتقال ہوا تو میں نے ان کے متعلق جن کو میں سمجھتا تھا کہ یہ سوال کیا یہ کیا یہ کب اٹھیں گے، تو انہوں نے مجھے سمجھانے کی کوشش کی کہ یہ بہت دنوں میں بیدار ہو جائیں گے۔ میرا عقیدہ تھا کہ انسان اور حیوان کو اس قدر اہم خیال کر کے اور یہ سمجھ کر کہ یہ انسان کی ادنی سطح سے تعلق رکھتے ہیں، انسان اور زمین و دہی چیزیں ہیں جن پر میرا ذہن مصروف فکر ہوتا تھا۔

مجھے خیال ہے کہ میری عمر کوئی پانچ سال کی ہو گی جب سے کہ میں نے والدین سے اولاد کے پیدا ہونے کو اور جانوروں کی پیدائش کو سمجھنا شروع کیا۔

میسری عمر کوئی گیارہ سال کی ہو گئی کہ میں اس ادارہ میں داخل ہوا جس میں میری تعلیم ہوئی۔ اور مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس سے دو سال پہلے میں نے خود سے کائنات کی اصل کے متعلق سوال کرنے شروع کئے تھے۔ میری عمر اس وقت تقریباً آٹھ یا نو سال کی تھی۔

”زمین کی شکل کے متعلق بچپن میں مجھے کوئی تصور نہ تھا۔ نقشہ کے دیکھنے سے نتیجہ نکالا کہ دو عظیم الشان ٹکیاں ہیں جو ایک دوسرے کے برابر برابر ہیں۔ چاند اور سورج کو بھی میں گول روشن مادے کے چھپے لمبا خیال کرتا تھا۔ ان روشن سیاروں کی نسبت میرے دل میں ایک احترام کا خیال پیدا ہو گیا تھا۔ کیونکہ میں دیکھتا تھا کہ یہ زمین کو گرمی اور حرارت پہنچاتے ہیں۔ ان کے طلوع اور غروب سے میں یہ خیال کرتا تھا کہ یہ آسمان پر اس باقاعدگی کے ساتھ سفر کرتے ہیں کہ کسی ایسی قوت کا ہونا بھی لازمی ہے جو ان کو حرکت دیتی ہو گی۔ سورج کے متعلق میرا یہ خیال تھا کہ یہ مغرب میں ایک سوراخ میں غروب ہو کر چلا جاتا ہے اور دوسرے سوراخ سے مشرق میں طلوع ہو جاتا ہے، اس دوران میں گویا ایک عظیم الشان نلکی میں سے سفر کرتے ہوئے زمین کے اندر ہے۔ اور اسی قسم کا چکر گھومتا ہے جیسا کہ یہ آسمان پر گھومتا ہوا نظر آتا ہے۔ ستارے مجھے ایسی چوٹی چوٹی روشنیاں معلوم ہوتے تھے۔ جو آسمان میں جڑی ہوں۔

کائنات کا مبداء کیا ہے؟ یہ سوال تھا جس کے متعلق میرا ذہن بیسود کشمکش میں مبتلا تھا۔ یا اس کے متعلق کسی تشفی بخش جواب حاصل کرنے کے لئے لڑ رہا تھا۔ جب اس سوال پر ایک مدت تک معروف فکر رہا تو مجھے اس امر کا احساس ہوا کہ یہ اس قدر بڑا معاملہ ہے کہ تیرا ذہن اس کو نہیں سمجھ سکتا۔ مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ میں اس کے نامعلوم ہونے سے اس قدر گھبرایا کہ اور اس سے عہدہ برآئے ہو سکے سے اس قدر پریشان ہوا کہ میں نے اس کو اپنے ذہن سے نکال دیا، اور ایسا کرنے پر گویا میں خوش ہوا کہ ایک ایسی دلدل سے بچ گیا جس میں سے نکلنا دشوار تھا۔ اگرچہ مجھے اس رہائی پر ایک سکون سا ہوا مگر اس پر بھی حقیقت سے واقف ہو جانے کی خواہش کو نہ دبا سکا۔ میں نے پھر اس

طرف توجہ کی مگر پہلے کی طرح سے مجھے کچھ عرصہ اس پر مصروف فکر ہونے کے بعد اس کو چھوڑنا پڑا۔ اس پریشانی کی حالت میں بھی ایک سو سے تک حقیقت کا مسلم ہو جانے کی توقع نہ رہی۔ مگر پہلے کی طرح اس کو پھوڑا مگر پھر بھی یہ یقین رہا کہ جوں جوں میں اس پر غور کرونگا مجھے اس راز ہنسنے سے واقفیت ہوتی جائے گی۔ اس طرح سے میں ناری کی طرح موضوع سے منحرف ہوتا اور پھر اس کی جانب متوجہ ہوتا رہا یہاں تک کہ مجھے اسکول میں داخل کر دیا گیا۔

”مجھے یاد ہے کہ ایک بار میری والدہ نے اس امر کی طرف اشارہ کیا تھا کہ ایک ذات اور پر بھی ہے اور انگلی سے اور اشارہ کر کے اور سنجیدہ چہرہ بنا کر مجھے سمجھایا۔ مجھے وہ بات یاد نہیں ہے جس کی وجہ سے انھوں نے مجھے یہ بات سمجھائی۔ جب انھوں نے اس پر اسرار ذات کا ذکر کیا تو میں نے نہایت شوق سے اس مضمون کو ذہن نشین کیا۔ اور ان پر سوالوں کی بھرمار کر دی کہ اس غیر معلوم وجود کی شکل و صورت کیسی ہے اور آیا یہ سورج ہے یا چاند ہے یا ستارے ہیں۔ میں یہ تو جانتا تھا کہ ان کا شمار یہ ہے کہ کوئی ذات ہے تو مایوس ہو کر میں نے اس سے ہاتھ اٹھایا اور مجھے افسوس ہوا کہ میں اس پر اسرار ذات کے متعلق جو آسمان میں ہے کوئی قطعی علم حاصل نہیں کر سکتا۔

ایک روز جب ہم میدان میں گہاں سکھا رہے تھے تو سخت گرج ہوئی میں نے اپنے بھائیوں میں سے ایک سے پوچھا کہ یہ کہاں سے آرہی ہے۔ اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور اپنی انگلی سے ایک ٹیڑھی سی لکیر کھینچی جس کے معنی یہ تھے کہ بجلی ہے۔ میں نے خیال کیا کہ نیلے آسمان میں کہیں کوئی بڑی ذات ہے جس کی آواز سے یہ شور ہوتا ہے اور جب کبھی میں کڑک کی آواز سنا ڈر جاتا ہوں

یہاں ہم ٹھہر سکتے ہیں۔ اب متعلق کے یہ بات اچھی طرح سے سمجھ میں آگئی ہوگی کہ یہ بات کوئی اہمیت نہیں رکھتی مگر کس قسم کے ذہنی مادے اور تشل میں اس کا فکر جاری رہتا ہے، دراصل وہی مثالیں اہم ہوتی ہیں جو سکون کے مقامات ہوتی ہیں، فکر کے نتائج عارضی یا قطعی۔ باقی کل چشمہ کے اندر ہر جگہ احساس نسبت ہی

ہوتا ہے، اور جن اشیاء کے مابین نسبت ہوتی ہے، وہ کوئی اہمیت نہیں رکھتیں۔ یہ احساس نسبت یہ نفسی زائد سرتیاں یہ نکل یہ عاشیے ممکن ہے مختلف قسم کے ہمیشگی تعلقات میں بالکل ایک ہی ہوں۔ اگر غایت میں تغیر نہ ہو تو ذہنی وسائل جو کچھ بھی ہوں یہ امر ذیل کی شکل سے واضح ہو جائیگا فرض کرو کہ ایک تجربہ ہے جس سے چند مفکر آغاز فکر کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ علی نتیجہ ہے جو اس سے عقلاً مستنبط ہو سکتا ہے۔ ایک شخص تو نتیجہ تک ایک راستے سے پہنچتا ہے۔ دوسرا دوسرے راستے سے



ایک شخص تو انگریزی زبان میں سوچتا ہے دوسرا جو من میں سوچتا ہے۔ ایک میں بصری مشالرات کا غلبہ ہے اور دوسرے میں لمسی مشالرات کا غلبہ ہے۔ بعض مسائل پر جذبات کا اثر غالب ہوتا ہے بعض پر نہیں ہوتا۔ بعض مختصر ترکیبی اور سریع ہوتے ہیں۔ بعض میں جھجک ہوتی ہے اور بہت سے عناصر جو ہونے ہیں مگر جب تمام سلسلوں کی آخری گریبان ایک ہی نتیجے تک پہنچتی ہیں۔ خواہ ان میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو تو ہم یہ کہتے ہیں اور صحیح طور پر کہتے ہیں تمام متلوکین کو دراصل ایک ہی فکر ہوتا ہے اگر وہ اپنے رفیق کے ذہن کو دیکھ سکیں، تو غالباً یہ بات ان کو چونکا دے گی کہ اس میں ان کو اپنے سے بالکل مختلف منظر نظر آئے گا۔ فکر درحقیقت ایک قسم کا جبر و مقابلہ ہوتا ہے (جیسا کہ عرصہ ہوا برکے نے کہا تھا) جس میں اگرچہ جزئی مقدار ہر حرف سے ظاہر کی جاسکتی ہے مگر صحیح طریق عمل کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ہر نوبت پر ہر حرف تمھارے فکر کو اسی

خاص جزئی مقدار کی طرف منعطف کرے، جس کے لئے یہ مقرر کیا گیا تھا۔ لیکن اس نے اس جبر و مقابلہ کی تشکیل کو اس خوبی سے ترقی دی ہے کہ مجھے ان کے الفاظ یہاں نقل کرنے چاہئیں۔

”جبر و مقابلہ کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ علاقہ پر عمل ہوتا ہے۔ یہی فکر کی خصوصیت ہے۔ الجبر کے کا د جو دو بغیر قیمتوں کے نہیں ہو سکتا۔ اور نہ فکر احاسات کے بغیر ہو سکتا ہے۔ جب تک ان کی قیمت متعین نہیں ہوتی اعمالی سادہ فارموں کی طرح ہوتے ہیں۔ الفاظ خالی آدازیں ہوتی ہیں اور تصورات خالی فارموں کی طرح۔ جب تک یہ مثالیں اور رسوں کی علامتیں نہیں ہوتیں، جو ان کی قیمتیں ہیں، اس وقت تک یہ خالی اور سادہ ہی رہتے ہیں۔ با اس ہمہ یہ بھی قطعاً صحیح ہے اور نہایت ہی اہم ہے، کہ تحلیل کرنے والے سادہ فارموں کے ساتھ نہایت ہی وسیع ماحول کو جاری رکھتے ہیں، اور علامات کو ان کی قیمتیں اس وقت تک نہیں دیتے جب تک کہ حساب مکمل نہیں ہو جاتا۔ اور علامت کی طرح سے معمولی اشخاص بھی اپنے تصورات (الفاظ) کو مثالیں میں منتقل کرنے کے لئے توقف کے بغیر طویل سلاسل فکر کو جاری رکھتے ہیں۔ فساد کو کوئی شخص فاصلے سے شور مچاتا ہے کہ سمجھ شیر ہے۔ آدمی فوراً ڈر کے مارے چونک پڑتا ہے۔ انسان کے لئے لفظ محض اس تمام باتوں کا اظہار ہی نہیں ہوتا، جو اس نے شیروں کے متعلق سنی ہیں۔ اور وہ مختلف تجربات کا احیاء کرنے کے قابل ہوتا ہے، بلکہ اس کو ایک مربوط سلسلہ افکار میں ان تجربات میں سے کسی کا اعادہ یا شیر کی کسی مثال کا احیاء کے بغیر محض ایک علامت کی علامت کے طور پر اس مرکب میں جس کا ذکر ہوا ہے، جگہ دے سکتا ہے۔ الجبری علامت کی طرح سے اس پر اس طرح سے عمل ہو سکتا ہے کہ مجرد علاقہ کے علاوہ اور مفہوم ظاہر نہ ہو۔ یہ خطرے کی علامت ہے، جو خوف سے اس کے تمام حوالی علاقہ کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اس کی منفی حیثیت کافی ہے تصورات ایسے تبادلے ہیں، جن کے لئے اس وقت ایک ثانوی عمل کی ضرورت ہوتی ہے، جب ان کے ذریعے جو شے مثالیں اور تجربات میں تبدیل ہوتی ہے، ان کی جگہ لے لیتی ہے۔ یہ ثانوی عمل اکثر ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا ہے تو عموماً

بہت ہی خفیف مقدار میں ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص ایک سلسلہ استدلال قائم کرنے کے بعد اپنا بغور مطالعہ کرے اور دیکھے کہ اس وقت اس کے ذہن میں کیا گذرا تھا تو اس کو ان مثالوں کی کمی اور دھندلے پن کو دیکھ کر حیرت ہوگی، جو اس کے تصورات کے ساتھ رہی ہیں۔ فرض کرو کہ تم مجھے اطلاع دیتے ہو کہ انسانی قلب میں دشمن کو دیکھ کر خون نہایت شدت کے ساتھ دوڑا، اور اس کی نبض کی رفتار تیز ہو گئی۔ اس جملہ میں بہت سی مثالیں ہفتہ میں ان میں سے کتنی میرے اور تمہارے ذہن میں نمایاں تھیں۔ غالباً صرف انسان اور اس کا دشمن اور مثالیں غنی تھیں۔ خون، قلب، تیزی کے ساتھ دوڑنے، نبض، تیز ہو جانے، دیکھنے، ان کی مثالیں لایا تو اچھا ہو اسی نہ تھا، اور اگر ہوا تھا تو یہ محض گزرنے والے سایوں کی طرح تھیں اگر کوئی اس قسم کی مثال پیدا ہوتی تو یہ فکر کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتی، اور فیصلہ کے منطقی حل کو غیر متعلق تعلقات سے پریشان کرتی۔ علامات نے ان قیمتوں کو ملائی سے بدل دیا..... جب میں یہ کہتا ہوں کہ دو اور تین ملکر پانچ ہوتے ہیں تو دو اور تین چیزوں کی مثال نہیں ہوتے۔ گھوڑے کی زبانی علامت، جو ہمارے گھوڑوں کی تمام تجربات کے بجائے ہوتی ہے، فکر کی تمام اغراض کو پورا کرتی ہے، اور ان مثالوں میں سے ایک کا بھی احیاء نہیں کرتی جو گھوڑے کے اور اک میں ہوتی ہیں، جس طرح گھوڑے کی شکل کا دیکھنا شناخت کی تمام اغراض کو پورا کرتا ہے۔ اور اس کے مہنہ لانے اور اس کے چلنے کی آواز کا خیال کرنے یا فطری کے جانور کی حیثیت سے اس کے اوصاف یاد کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

صرف اس قدر اضافہ کی اور ضرورت ہے کہ جس طرح ابھری کو اپنے آخری نتیجہ حقیقی قیمت دینی پڑتی ہے، اگرچہ اس کی اصطلاحات کا تعین ان کی انفرادی قیمتوں سے نہیں، بلکہ ان کے علاقے سے ہوتا ہے، اسی طرح الفاظ میں خیال کرنے والے کو اپنے آخری لفظ یا جملہ کو اس کی کامل محسوس مثالی قیمت میں لانا پڑتا ہے، ورنہ فکر بے تحقق اور مردہ رہ جائے گا۔

الفاظ مثالیات اور دیگر ذرائع جن سے فکر ہوتا ہے، ان کی تفریق و عدم تسلسل کے مقابلہ میں فکر کے اندر جو محسوس تسلسل اور وحدت ہوتی ہے اس کا

متعلق مجھے یہ ہی کہنا تھا۔ ان کے تمام سکونی عناصر کے مابین ایک تغیری مشغور ہوتا ہے، اور الفاظ و مثالات حاشیہ رکھتے ہیں، اور اس طرح غیر مسلسل نہیں ہوتے جیسے کہ یہ بادی النظر میں معلوم ہوتے ہیں، اب ہم اپنے چندہ فکر کے آئینہ عنوان کو لیتے ہیں۔

۴۔ انسانی فکر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے سے علمدہ اور خارج ثبات سے بحث کرتا ہے، یعنی یہ وقوفی ہوتا ہے یا وقوف کا فعل رکھتا ہے۔

مطلق تصوریت کے لئے غیر محدود فکر اور اس کے معروضات ایک ہی ہوتے ہیں۔ معروضات فکر سے ہوتے ہیں، اور بادی ذہن ان کے فکر کرنے سے ہوتا ہے۔ اگر محض انسانی فکر ہی دنیا میں ہوتا تو اس کے متعلق کسی اور مفروضہ کی ضرورت نہ ہوتی۔ جو کچھ اس کے سامنے ہوتا وہ اس کا حلقہ ہوتا۔ اس کا وہاں اس کے وہاں میں ہوتا اور اس کا تب اس کے تب میں۔ اور یہ سوال کبھی پیدا نہ ہوتا کہ آیا اس کا کوئی زائد ذہنی معنی موجود تھا یا نہیں۔ اس کی وجہ کہ ہم سب یہ کیوں یقین رکھتے ہیں کہ ہمارے معروضات فکر اپنے سے خارج ایک فنی وجود رکھتے ہیں یہ ہے کہ بہت سے انسانی افکار ہیں جو سب ایک ہی معروض رکھتے ہیں۔ اس امر کے ہم فرض کرنے پر مجبور ہیں یہ فیصلہ کہ میرے فکر کا بھی وہی معروض ہے، جو اس کے فکر کا ہے، ایسی شے ہے جس کی بنا پر نفسیاتی یہ کہتا ہے، کہ میرا فکر خارجی حقیقت سے واقف ہے۔ یہ فیصلہ کہ میرا گذشتہ خیال، اور میرا موجودہ خیال، ایک ہی معروض سے متعلق ہیں، ایسی شے ہے جس کی بنا پر میں معروض کو دونوں میں سے لے لیتا ہوں۔ اور ایک طرح کی تخلیق کے ذریعہ اس کو ایک مستقل حیثیت دیدیتا ہوں جہاں سے کہ یہ دونوں کو نظر آسکتی ہے۔ معروضی منظر ہر کی کثرت میں یکسانی اس طرح ہمارے فکر سے علمدہ خارجی حقائق میں یقین رکھنے کی بنیاد ہے۔ باب ہم کو یکسانی کے فیصلہ پر بھر پور کرنا ہو گا۔

یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ حقیقت کے زائد ذہنی ہونے یا ہونے کا سوال یکساں کے متواتر تجربات کی موجودگی نہ ہونے کی صورت میں غالباً پیدا ہو گا بالکل نئے تجربہ کی مثال کو مثلاً گلے میں ایک نئے ذائقہ کا احساس کیا یہ ذہنی کیفیت کا احساس ہے

یا محسوس شدہ خارجی کیفیت ہے۔ تم اس نوبت پر یہ سوال بھی نہیں کرتے۔ یہ شخص وہ ذائقہ ہے لیکن اگر کوئی ڈاکٹر تمہیں اس کی کیفیت بیان کرتا ہے، اسے دیکھ کر کہ اب تمہیں معلوم ہوا، دل کی جلن کیسی ہوتی بیٹھو یہ ایسی کیفیت ہو جاتی ہے جو ذہن کے اندر پہلے سے موجود تھی جس تک تم پہنچ چکے ہو اور یکھ گئے ہو۔ کچھ پہلے پہل جن مکانات اوقات اشیا و صاف وغیرہ کا تجربہ حاصل کرتا ہے غالباً وہ اس مطلق طریقہ پر سادہ وجودوں کی حیثیت سے پہلی دل کی جلن کی طرح سے ذہن کے اندر اور ذہن کے خارج دونوں معلوم ہونگی۔ لیکن بعد میں اس موجودہ فکر کے علاوہ اور انکار پیدا کر کے اور ان کے معروضات میں یکسانی کے احکام صادر کر کے وہ اپنے میں گزشتہ و بعد اور موجودہ متعلق دونوں کو مستحکم کرتا ہے اور یہ ایسی حقائق ہوتی ہیں جو نہ تو کسی منفرد خیال سے پیدا ہو سکتی ہیں اور نہ یہ اس کے اندر ہو سکتی ہیں لیکن جن کا سب نخل کر سکتے ہیں اور سب جانتے ہیں۔ یہ جیسا کہ گزشتہ باب میں بیان کیا گیا تھا، نفسیاتی نقطہ نظر ہے۔ جو نسبت کل طبیعی علوم کا غیر تنقیدی اور غیر تصویری نقطہ نظر ہے جس کے اور اس کتاب نہیں جاسکتی ایک ذہن جو اپنے وقوفی فعل کا احساس کر رہا ہے وہ خود پر نفسیاتی کی طرح سے عمل کرتا ہے یہ نہ صرف ان چیزوں کو جاننا ہے جو اس کے سامنے آتی ہیں بلکہ یہ بھی جانتا ہے کہ یہ انہیں جانتا ہے۔ یہ نفسی حالت کم و بیش واضح طور پر ہمارے ذہن کی بلوغ کے بعد عادی کیفیت ہوتی ہے۔ مگر اس کو ابتدائی نہیں قرار دیا جاسکتا۔ معروضات کا شعور لازمی طور پر پہلے ہونا چاہئے یہ حالت ہم پر اس وقت طاری ہو جاتی ہے جب شعور بے ہوش کو بیدار والی اوویہ کے ذریعہ سے کہے کہ کر دیا جاتا ہے، یا ہم کسی وجہ سے بے ہوش ہو جاتے ہیں۔ اکثر اشخاص اس امر کی شہادت دیتے ہیں بے ہوشی کے عمل کی کسی خاص نوبت پر اشیا کا توقف ہوتا ہے، مگر ذات کا خیال باطل ہو جاتا ہے۔ پر و فیروز برزین کہتے ہیں۔

”سکتہ کے دوران میں نفس اعتبار سے انسان بالکل فنا ہو جاتا ہے اور ہر قسم کا شعور معدوم ہو جاتا ہے۔ پھر ہوش میں آنے کے قریب ایک لمحہ ایسا ہوتا ہے کہ انسان کو ہمہ بلے پایاں اور غیر محدود احساس ہوتا ہے، وجہ کا ایک عام

احاس جس میں انا اور غیر انا کا خفیف سا بھی امتیاز نہیں ہوتا۔
 ڈاکٹر شو میکر ساکن کلیڈ یفیا ایتھرس کی بیہوشی کی عمیق ترین شعوری حالت
 کو دو غیر متناہی متوازی غلطیوں کی سرچ طولی حرکت کا ایک خواب بیان کرتے ہیں۔۔۔۔۔
 ... یہ ایک ہموار اور پر غبار پائین برتھے۔ ان کے ساتھ مسلسل ایک گھڑی اور
 تھی جو بلسد تو نہیں تھی مگر واضح تھی۔۔۔۔۔ اور متوازی غلطوں سے
 متعلق معلوم ہوتی تھی۔۔۔۔۔ یہ نگاہ کل ساحت پر چبائے ہوئے تھے۔ انسانی
 معاملات کے متعلق کسی قسم کے خواب یا خیال موجود نہ تھے۔ کوئی تصویر یا ارتسام
 ایسا نہ تھا جو نہ تجربے میں سے کسی شے کے مشابہ ہو۔ نہ جذبات سے نہ تصویقیت
 تھا، نہ کوئی اس امر کا نقل تھا کہ یہ کیا شے ہے جس کو دو خطوط کا احساس ہو رہا
 ہے، یا یہ کہ اس قسم کی کوئی ذات ہے جو ان کا احساس کر رہی ہے۔ صرف خط
 اور موجیں تھیں۔

اسی طرح مسٹر ہربرٹ اسپنسر کے ایک دوست جن کا بیان انہوں نے
 اپنے رسالہ 'مانڈ' (جلد ۲ صفحہ ۵۵۱) میں نقل کیا ہے، یہ کہتے ہیں کہ ہر جگہ ایک غلا
 سے معلوم ہوتا تھا۔ صرف موجودگی کی ایک بیہودہ سی حس جو کہیں نہ کہیں مد
 کرنے والے کی طرح چھپی ہوئی تھی جو اس سکوت میں ایک طرح کے دبے کی
 طرح تھی، احساس معروضیت اور بطلان موضوعیت اس حالت میں بھی جبکہ
 معروض قطعاً ناقابل بیان ہو میرے نزدیک تو ایسا ہے جو کھور نارم کی بیہوشی کی
 حالت میں بھی ہوتا ہے۔ اگرچہ خود میں اپنے اندر تو دیکھتا ہوں کہ یہ پہلو میں
 تدریجی ہوتا ہے کہ اس کی کوئی واضح یاد باقی نہیں رہ سکتی۔ میں صرف یہ جانتا
 ہوں کہ جب یہ کیفیت فرو ہوتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجھے اپنے وجود کا پھر
 احساس ہونے لگتا ہے، جو اس کے علاوہ ہے جو وہاں پہلے موجود تھا۔

لیکن اکثر فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ ذات کا شعوری شعور و قونی فعل کیلئے
 لازمی ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ کسی شے کے جاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ
 فکر اپنے ذات اور اس شے کے مابین امتیاز کر سکے۔ یہ مفروضہ بالکل بیہودہ
 ہے۔ اور اس کے فرض کرنے کے لئے دلیل کا شائبہ تک بھی موجود نہیں ہے۔

یہ کہنا لغو ہے، کہیں اس وقت تک خواب دیکھ رہا ہوں، میں قسم نہیں کھا سکتا جب تک میں قسم نہ کھاؤں کہ میں قسم کھا رہا ہوں، اور انکار نہیں کر سکتا بغیر اس کے کہ میں انکار کروں کہ میں انکار کر رہا ہوں اتنا ہی لغو یہ بھی ہے کہ میں جان نہیں سکتا بغیر جانے ہوئے کہ میں جانتا ہوں۔ میں ایک شے کی واقفیت اور علم دونوں اپنی ذات کا خیال کئے بغیر کر سکتا ہوں۔ اس کے لئے یہ کافی ہے کہ میں وہ خیال کرتا ہوں اور یہ موجود ہے، اگر وہ کا خیال کرنے کے علاوہ میں یہ بھی خیال کروں کہ میں موجود ہوں۔ اور میں دسے اچھی طرح سے واقف ہوں تو اس وقت میں ایک اور شے کو جانتا ہوں۔ اور یہ دسے متعلق ایسا واقعہ ہے جس کا مجھے پہلے احساس نہ تھا۔ مگر یہ بات مجھے دسے کو پہلے سے بہت کچھ جاننے سے باز نہیں رکھ سکتی۔ محض وہ اور وہ بات اتنے ہی اچھے معروضات علم ہیں جتنا کہ وہ میں ہے۔ یہ فلاسفہ اور چیزوں کی جگہ ایک چیز کو دیدیتے ہیں اور اس کو شے اصلی کہتے ہیں۔ نفسیاتی کے مفاد کی ایک مثال ہے (دیکھو صفحہ ۱۹) وہ معروض کو ایک شے سمجھتے ہیں اور فکر کو دوسری اور پھر وہ اپنے ذاتی علم کو اس فکر میں گنڈ کر دیتے ہیں جس کے متعلق وہ صحیح بیان پیش کرنے کے مدعی ہیں۔ پس نتیجہ یہ ہے کہ جانتے وقت علم ہے فکر اپنے معروض میں اور خود میں اختیار کرے مگر یہ ضروری نہیں ہے۔

ہم اب تک لفظ معروض استعمال کرتے رہے ہیں اب لفظ معروض اور لغیات میں اس کے صحیح استعمال کے متعلق کچھ کہنا چاہیے۔

عام محاورے میں لفظ معروض کے معنی عموماً فعل علم کے بغیر کسی حوالے کے لئے جاتے ہیں اور عموماً اس کو انفرادی موضوع و جو دے کے مرادف سمجھا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص یہ دریافت کرے کہ اس جلی میں کدو لیس نے کتنے امیرکے کو دریافت کیا ذہن کا معروض کیا ہے تو اکثر لوگ کہیں جو اب دیں گے، تو کدو لیس یا امیرکے یا زیادہ سے انکشاف امیرکے۔ وہ شعور کے ایک سکونی یا امریکی معز کو بتا دیں گے کہ فکر اس کے متعلق ہے۔ (جیسا کہ یہ درحقیقت ہے) اور اس کو تمہارے فکر معروض بنا دیں گے۔ درحقیقت معمولاً یہ جملہ کا مفعول ہوتا ہے یا یہ ہوتا ہے کہ ماحول سے مشابہت رکھتا ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ تمہارے معروض

کا ایک جزو ہوتا ہے۔ یا تم اس کو اپنے فکر کا موضوع یا بحث گفتگو کہہ سکتے ہو۔ مگر تمہارے
فکر کا معروضہ درحقیقت اس کا تمام باقیہ ہے نہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔ زبان
کا یہ استعمال مخالف آمیز ہے کہ ایک شے کے مغز کو اس کے باقیہ سے علیحدہ کر کے
اس کو اس کا معروضہ قرار دیدے اور یہ بھی ایسی ہی غلطی ہے کہ ایسے مغز کو اس پر زیادہ
کر دیا جائے جو اس میں صریح طور پر موجود نہ ہو، اور اس کو اس کا معروضہ کہہ دیا جائے۔
مگر ہم ان دونوں غلطیوں میں سے ایک کے خرد و مرتکب ہوتے ہیں۔ جب ہم شخص
یہ کہنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ ایک خاص فکر شخص ایک دیتے ہوئے بحث کے متعلق
ہے، یا یہ اس کا معروضہ ہے۔ اور جو جلد بیان کیا گیا ہے، اس میں میرے خیال کا
معروضہ صحیح معنی میں نہ تو کو لبس ہے، اور نہ امریکہ ہے، اور نہ اس کا انکشاف
ہے۔ یہ تمام جملے سے کبھی طرح کم نہیں ہے، یعنی یہ پورا جملہ کہ کو لبس لے سکتا ہے
امریکہ کو دریافت کیا۔ اور اگر ہم اس کے متعلق سکونی طور پر بولنا چاہیں تو ہمیں
اس کو اس طرح کہہ کر سکونی بنانا چاہیے کہ اس کے تمام الفاظ کے مابین ڈش ہونا
اس سے کم کوئی بات اس لطیف خصوصیت کو ظاہر نہیں کر سکتی۔ اور اگر ہم اس خصوصیت
کو محسوس کرنا چاہیں تو ہمیں خیال کا اس طرح سے اعادہ کرنا چاہیے جس طرح اس
کو ادا کیا گیا ہے کہ اس جملہ کا ہر لفظ ماشیہ رکھتا ہو، اور کل جملہ پر یہ ظل ہو جو ہالے
کی طرح اس کے معنی کے گرد پھیلا ہوا ہوتا ہے۔

ہمارا نفسیاتی فریضہ یہ ہے کہ اس خیال کی اصلی ساخت کو جس کا ہم مطالعہ
کر رہے ہیں، جتنا ممکن ہو اپنے سے چٹائے رکھیں۔ اس میں افراط و تفریط دونوں
سے غلطی ہو سکتی ہے۔ اگر مغز یا بحث یعنی کو لبس ایک اعتبار سے فکر کے معروضہ
سے کم ہے، تو دوسرے اعتبار سے زیادہ ہے۔ یعنی جب نفسیاتی اس کا نام لیتا
ہے، تو اس کے معنی اس سے بہت زیادہ ہو سکتے ہیں جو فکر کے سامنے واقف
موجود ہے جس کو وہ بیان کرنا چاہتا ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ تم اس سے یہ خیال کرنے
لگے کہ وہ نہایت جرمی اور ذہین تھا۔ معمولی نفسیاتی کو یہ کہنے میں ذرا بھی جھجک
نہ ہو گی کہ تمہارے فکر کا معروضہ اب بھی کو لبس تھا۔ یہ سچ ہے کہ تمہارا خیال کو لبس کے
متعلق ہے۔ یہ کو لبس پر ختم ہوتا ہے، اور براہ راست پورا کو لبس ہے مگر فی الحقیقت

قصر ہی طور پر یا کمال کو لبس نہیں ہے بلکہ یہ محض وہ ہے یا یہ کہ وہ - جزئی اور - ذہن - تھا۔ یہ فرق گفتگو میں چنداں اہم نہ ہو مگر تالی نفسیات کے لئے بہت بیا فرق ہے۔

پس یاد رکھنا چاہئے کہ فکر کا معروض اس سے کم و بیش نہیں ہوتا جو خیال خیال کرتا ہے، وہ بعینہ اس طرح جس طرح سے کہ خیال اس کو خیال کرتا ہے۔ وہ معاملہ کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہ ہو، اور طریق خیال کتنا ہی علامتی کیوں نہ ہو یہ کتنا ضروری نہیں جب ایک بار یہ ذہن کے سامنے سے گذر جاتا ہے تو حافظہ بہت کم اس قسم کے معروض کا بعینہ اعادہ کر سکتا ہے، یہ بات اس کو بڑا دیتا ہے یا غلط دیتا ہے، یہی بہترین صورت یہ چمک پورے جسے کاربانی اعادہ کیا جائے بشرطیکہ کوئی جملہ ذہن میں آیا ہو جس کے ذریعے سے معروض کا اظہار ہوا ہو۔ لیکن جو خیالات جملوں میں اور زبان میں نہیں ہوتے ان کے لئے یہ صورت حال بھی نہیں ہوتی۔ اور تامل کو یہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ یہ کام اس کی طاقت سے باہر ہے۔ ہمارے خیال کا بیشتر حصہ ہمیشہ کے لئے ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے پھر سامنے آنے کی کوئی توقع نہیں ہوتی اور نفسیات ان ریزوں میں سے جو دسترخواں ہم سے دعوت کے بعد گر جاتے ہیں چند کو جمع کر لیتی ہے۔

دوسری بات جو وضاحت کے لائق ہے یہ ہے کہ معروض کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہ ہو اس کا خیال ایک غیر منقسم حالت شعور ہوتی ہے چنانچہ ہمارے براہ ذہن کہتے ہیں۔

”میں اس امر کا بار ہا تذکرہ کر چکا ہوں اور پھر تمہیں متنبہ کرتا ہوں کہ اس غلطی کا خیال رکھنا چاہیے، جو ان الفاظ کی بدولت ہو جاتی ہے جن کو ہم اپنی زبان کی کمی کی بنا پر استعمال کرنے پر مجبور ہیں۔ اور وہ غلطی یہ ہے کہ فکر کی پیچیدہ ترین حالتوں کو صحیح معنی میں ایک اور ناقابل تقسیم نہیں سمجھا جاتا جس طرح سے ان کو سمجھا جاتا ہے جنہیں ہم سادہ کہتے ہیں۔ سادگی اور ظاہری ہو جو دیت جو ان کے اندر ہوتی ہے، وہ صرف ہمارے احساس کی نسبت سے ہوتی ہے اور ان کی فطرت کے اندر مطلقاً نہیں ہوتی۔ مجھے یقین ہے کہ مجھے تمہارے سامنے اس امر کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ بجائے خود ہر شعور خواہ وہ کتنا ہی

مجمیعہ و مرکب کیوں نہ ہو فی الحقیقت ایک سادہ حالت ہوتی ہے اور سادہ ہی ہونا چاہئے۔ کیونکہ یہ تو ایک حالت ہوتی ہے۔ اور ذہن کے ایک ہی سادہ مادے پر مشتمل ہوتی ہے۔ مثلاً ایک لشکر کے متعلق ہمارا تعقل اسی طرح ایک ہی ذہن اور ایک حالت ہوتی ہے جس طرح کہ ہمارا ان افراد کا تعقل ایک ذہن اور ایک حالت ہوتی ہے، جن پر کہ یہ مشتمل ہوتا ہے۔ مجرد اعداد مثلاً آٹھ چار دو وغیرہ کے متعلق ہمارا تعقل صحیح معنی میں ذہن کا ایک اساس ہوتا ہے جس طرح سے کہ سادہ وحدت کے متعلق ایک سادہ حالت ہوتی ہے۔“

معمولی اختلافی نفیات اس کے برعکس یہ فرض کرتی ہے کہ جب کسی موضوع فکر میں بہت سے عناصر ہوں تو فکر اتنے ہی تصورات پر مشتمل ہو گا جتنے کہ عناصر میں ہیں۔ ہر تصور ایک عنصر کے لئے ہو گا، اور یہ بظاہر سبب لشکر ایک ہو جائیں گے، مگر درحقیقت غلط ہو گئے۔ اس نفیات کے مخالف (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) بغیر کسی وقت کے یہ ثابت کر دیتے ہیں کہ تصورات کے اس قسم کے مجموعے سے ایک خیال کبھی نہیں بن سکتا۔ اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک ایگو کا اس مجموعے میں اور اضافہ کیا جائے جو اس کو وحدت دے اور مختلف تصورات کو باہم مربوط کرے۔ ایگو کے متعلق ہم اس وقت بحث نہیں کرنا چاہتے۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ اگر اشیا کا ایک دوسرے کی نسبت سے خیال کرنا ہے تو ان کا ایک ساتھ خیال ہونا چاہئے۔ اور یہ کسی ایک شے میں ہونی چاہئیں۔ خواہ وہ شے ایگو ہو یا نفسی حالت ہو یا شعوری حالت یا جو کچھ تم اس کو کہنا چاہو۔ اب ایگو پر یقین رکھنے والوں میں سے اکثر وہی غلطی کرتے ہیں جو اشتغافہ اور حسیہ کرتے ہیں، جن کی کہ یہ تردید کرتے ہیں۔ اس باب میں دونوں متفق ہیں کہ ذہنی چشے کے عناصر متفرق اور غیر مسلسل ہیں۔ اور ان سب سے ملکر وہ شے بنتی ہے جس کو کانٹہ کہتے ہیں۔ لیکن جہاں اشتغافہ یہ کہتے ہیں کہ کثیر سے ایک مفرد علم بن سکتا ہے، ایگو یہ اس امر سے انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ علم صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کثیر پر ایک ایگو کی ترکیب دینے والی فعلیت عمل کرتی ہے۔ دونوں ابتداً تو ایک ہی مفروضہ قائم کرتے ہیں مگر ایگو یہ یہ دیکھ کر کہ اس واقعات کا اظہار

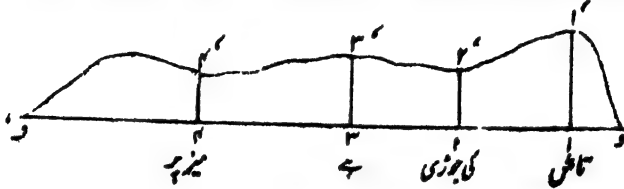
نہ ہو سکے گا، ایک اور منفرد صفہ کا اضافہ کر کے اس کی تصحیح کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن فی الحال یہ کہنا نہیں چاہتا کہ ایسا کا وجود ہے یا نہیں ہے، مگر میں یہ ضرور کہہ سکتا ہوں کہ اس خاص غرض کے لئے ہمیں یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں، یعنی بہت سے تصورات کی وحدت کے اندر تجویز کرنے کی ضرورت ہے۔ ہر جو تصورات کا کوئی مجموعہ نہیں ہوتا اس قسم کی شے کا تصور خیال باطل ہے جن چیزوں کا خیال ایک دوسرے کی نسبت سے ہوتا ہے ان کا شروع سے بطور وحدت کے خیال ہوتا ہے۔ یہ موضوعیت کی ایک بنیاد ایک منفرد نفسی حالت، احساس یا ذہنی کیفیت میں خیال ہوتی ہیں۔

کتاہوں میں اس واقعے کے متعلق کیوں اس قدر گڑبڑ ہے اس کی وجہ وہی ہے جس کو میں نے اس سے پہلے (صفحہ ۱۹۶) نغیات کا مغالطہ کہا تھا جب ہم اپنے کسی خیال کو تاملی طور پر بیان کرنا چاہتے ہیں تو ہم میں ایک یہ نہایت بری عادت ہوتی ہے کہ خود خیال کو تو چھوڑ دیتے ہیں اور کسی شے کو بیان کرنے لگتے ہیں۔ ہم ان چیزوں کو بیان کرتے ہیں جو خیال میں ہوتی ہیں اور ہم ان چیزوں کے متعلق اور خیالات بیان کرتے ہیں۔ گویا کہ یہ اور خیال ایک ہی شے ہے تو مثلاً اگر خیال یہ ہو کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کیا یہ تاش کی جوڑی کا خیال نہیں ہے کیا یہ ان تینوں کا خیال نہیں ہے جو تاش کی جوڑی میں ہیں کیا یہ میز کا خیال نہیں جس پر کہ تاش رکھے ہیں۔ اور کیا اس کے پاؤں کا بھی خیال نہیں ہے۔ میز کے پائے ہیں۔ تم میز کا خیال اس کے پاؤں کے خیال کے بغیر نہیں کر سکتے ہیں کیا ہمارے خیال کے اندر یہ سب جزو نہیں ہوتے۔ ہنسی ایک جزو جوڑی کا اور ایک میز کا اور کیا جوڑی کے حصے میں ہر جہتے کا علمدہ علمدہ خیال نہیں ہے اور میز کے حصے میں اسی کے پاؤں کا خیال نہیں۔ اور کیا یہ سب حصے ایک ایک تصور نہیں ہیں۔ اور کیا ایسی صورت میں ہمارا خیال تصورات کے مجموعے کے علاوہ بھی کچھ ہو سکتا ہے جن میں سے ہر ایک کسی ایسے عنصر کے مطابق ہوتا ہے جس سے یہ متعلق ہوتا ہے۔

ان مسلمات میں سے ایک بھی صحیح نہیں ہے۔ اول تو وہ خیال جو مثال

کے طور لیا گیا ہے، تاش کی جوڑی کا نہیں ہے بلکہ یہ اس کا ہے کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے جو ذہنی طور پر بالکل مختلف ظہر ہے جس کا معروض جوڑی کو ظاہر کرتا ہے اور اس کے تمام پتوں کو بھی لیکن جس کی شعوری ساخت جوڑی سے اس خیال سے بہت کم مشابہت ہے۔ خیال جو کچھ ہوتا ہے اور جس میں اس کو نشوونامہ دی جاسکتی ہے جس میں اس کی شرح ہو سکتی ہے، یا جس کے یہ مادی ہوتا ہے وہ مختلف چیزیں ہیں۔

ذہن میں اس وقت جو کچھ ہوتا ہے، جب انسان یہ کہتا ہے کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے اس کی تحلیل سے یہ بات واضح ہو جائے گی، اور جو کچھ کہلو پر بیان کیا جا چکا ہے اس کو برسی حد تک مقرون مثال کے اندر تحلیل کر دے گا۔



شکل نمبر ۲۹ چھوڑو۔

اس جملے کے کہنے میں جو وقت صرف ہوتا ہے، فرض کرو کہ شکل نمبر ۲۹ اس وقت کو ظاہر کرتی ہے، پس اس کا ہر جزو وقت کی ایک کسر کے مطابق ہو گا، اور ہر نقطہ ایک لمحے کے اس میں شک نہیں کہ فکر کے زمانی اجزائے ہوتے ہیں۔ جزو ۲۔ اگرچہ ۱-۲ کے ساتھ مسلسل ہے، مگر ۲-۱ سے علیحدہ ہے۔ اب میں ان زمانی حصوں کے متعلق کہتا ہوں کہ رسم ان میں سے کسی ایک کو اس قدر چھوٹا متدرا نہیں دے سکتے کہ یہ کسی نہ کسی طرح سے کل معروض کا خیال نہ بن سکے، یعنی پورے اس جملے کا کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے۔ یہ ایک دوسرے میں تحلیل ہونے والے منظروں کی طرح جھاتے ہیں۔ لیکن ہر ایک جزو کل معروض کو ایک

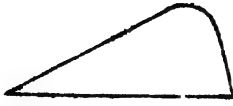
منفرد اور غیر منقسم طریق پر محسوس کرتا ہے۔ جب میں اس امر سے انکار کرتا ہوں کہ فکر کے اندر کوئی جزد معروض کے اجزاء کے مطابق ہو سکتا ہے تو میری یہی مراد ہوتی ہے۔ اجزائے زمانی اس قسم کے نہیں ہوتے۔

اب فرض کرو شکل کی انتصابی جسامتیں افکار کے معروضات یا مافیہ کو ظاہر کرتی ہیں۔ پس افقی خط کے کسی نقطہ کی طرف جو انتصابی خط آئینکا مثلاً آ-ا' اوہ لمحہ ۱ میں ذہن کے معروض کی علامت ہوگا افقی خط سے اوپر جو جگہ ہے مثلاً ۱-۱-۲-۲-۳-۳ اس کی علامت ہوگی، جو کچھ کہ ذہن میں ۱-۲ کے دوران میں گذرتا ہے، جس کے خط پر یہ عادی ہے۔ و سے و تک پوری شکل چشمہ فکر کی ایک محدود لمبائی کو ظاہر کرتی ہے۔

کیا اب ہم اس قطعہ کے ہر انتصابی حصہ کی ذہنی ساخت کو بیان کر سکتے ہیں۔ بیشک بیان کر سکتے ہیں مگر بہت معمولی انداز میں۔ و سے پہلے ہی قبل اس کے کہ ہم نے اپنا منہ بولنے کے لئے کھولا ہو، کل خیال ہمارے جلد کے ادا کرنے کی صورت میں موجود ہوتا ہے۔ یہ ارادہ اگرچہ کوئی سادہ نام نہیں رکھتا، اور کچھ یہ یقینی حالت پہلے ہی لفظ کے ادا کرنے سے ختم ہو جاتی ہے، مگر اس پر بھی فکر کا اس قدر متعین پہلو ہے، جو اپنے علاوہ اور کسی شے کے مشابہ نہیں ہوتا۔ (دیکھو صفحہ ۲۵۳) پھر و سے ذرا پہلے جلد کے آخری لفظ کے ادا ہو جانے کے بعد اس کو سب تسلیم کریں گے کہ ہم اس کے تمام مافیہ کا خیال کرتے ہیں کیونکہ اس کے ادا کرنے کا داخلی طور پر تحقق ہو جاتا ہے۔ شکل کے کسی اور حصے میں جو انتصابی حصے نہیں گے وہ جلد کے معنی کی اور صورتوں سے پڑ ہوں گے۔ مثلاً ۲ کے واسطے سے تلاش معروض کا ایسا حصہ ہوگا جس پر سب سے زیادہ تاکید ہوگی۔ ۳ کے واسطے سے میز پر سب سے زیادہ تاکید ہوگی۔ شکل میں چشمہ آغاز کی نسبت انجام پر زیادہ بلند ہوتا ہے، کیونکہ احساس مافیہ کی آخری صورت ابتدائی کی نسبت زیادہ مکمل و معمور ہوتی ہے۔ چنانچہ جیو برٹ صاحب کہتے ہیں "ہم صرف وہ جانتے ہیں جس کو ہم کہنا چاہتے تھے، اور جیسا کہ ایم۔ وی ہاگر کہتے ہیں، کہ بولنے سے پہلے انسان کو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا کہنا چاہتا ہے اور اس کے

بعد اس کو اس امر پر حیرت و استعجاب ہوتا ہے کہ اس نے اس کو اس قدر عملگی سے ادا کیا اور خیال کیا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری مصنف واقعات سے اور محلیں کے شعور کی نسبت زیادہ قریب ہے۔ اگرچہ وہ بھی بالکل نشانہ تک نہیں پہنچا ہے۔ مگر وہ خیال کرتا ہے کہ ہر لفظ جب ذہن میں آتا ہے تو اس لفظ کو جو اس سے پہلے ذہن میں ہوتا ہے، اس سے خارج کر دیتا ہے۔ وہ تصور (جس کو میں نے کامل معروض یا معنی کہا ہے) اور شعور الفاظ میں امتیاز کرتا ہے اور اول الذکر کو ہنسایت کمزور حالت کہتا ہے، اور اس کا الفاظ کی قوت اور وضاحت سے مقابلہ کرتا ہے، اگرچہ ان کو خموشی کے ساتھ دھرایا گیا ہو۔ وہ کہتا ہے کہ الفاظ کا احساس ہمارے شعور میں جملہ کے احساس کی نسبت دس سے لے کر بیس گنا تک زیادہ شعور کرتا ہے جو شعور کے لئے ایک خفیف سی بات ہوتی ہے۔ ان دو چیزوں میں امتیاز کر کے وہ ان کو زمانہ میں علحدہ علحدہ کرتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ تصور الفاظ سے پہلے ہو یا بعد مگر ان کو ہموقت فرض کرنا قطعاً غلط اور دھوکہ ہے۔ میں اس امر کا قویقین رکھتا ہوں جہاں الفاظ سمجھے جاتے ہیں تو صرف یہی نہیں بلکہ تصور جملہ کے بولنے سے پہلے اور بعد دونوں وقت موجود ہو سکتا ہے، اور معمولاً موجود ہوتا ہے، بلکہ اس وقت بھی ہوتا ہے جب ہر لفظ علحدہ علحدہ ادا ہوتا ہے۔ یہ اس لفظ کی زاید سرتی حاشیہ یا ظل ہوتا ہے، جو اس جملے میں بولا جاتا ہے۔ یہ کبھی معقود نہیں ہوتا۔ ایسے جملے میں جس کو انسان سمجھتا ہو کوئی لفظ شعور میں محض شور کی طرح سے نہیں آتا جب تک کہ اس کے معنی محسوس کرتے ہیں، اور اگرچہ ہمارا معروض لمحہ بہ لمحہ اپنے مغز یا مرکز کے بدلنے سے متغیر ہوتا رہتا ہے، لیکن کل چشمہ میں یہ یکساں ہوتا ہے، ہر جگہ ایک ہی شے کا توقف ہوتا ہے، اب اس لفظ کے نقطہ نظر سے ہوتا اور اب دوسرے نقطہ نظر سے اور ہمارے ہر لفظ کے احساس میں ہر دوسرے لفظ کا ذائقہ پیشین یا اس کی گونج موجود رہتی ہے۔ تصور اور الفاظ کا شعور اس طرح ایک یکجہنس شے ہوتا ہے۔ یہ ایک ہی ذہنی مادے کے بنے ہوئے ہوتے ہیں، اور مسلسل چشمہ



تاش کی جوڑی میز پر ہے شکل نمبر ۳۲

معروض کے ہر حصہ میں اس اضافی نمایاں پن کو ظاہر کرتی ہے جو فکر کے اس حصہ میں ہوتا ہے جس لمحہ کو پہلی شکل ظاہر کرتی ہے اس میں جوڑی سب سے نمایاں حصہ ہے۔ تیسری

شکل میں میز نمایاں حصہ سے وغیرہ ہم ان تمام سادہ تقطیعات کو ایک مجسم شکل بنا سکتے ہیں جس کا ایک حصہ وقت کو ظاہر کرے گا۔ اور اس کو عموداً تراشنے سے اس لمحہ کے فکر کا مافیہ حاصل ہوگا۔ جس وقت تراش عمل میں لائی گئی ہے۔



فرض کر دو کہ یہ خیال ذہن میں ہے کہ ”میں وہی ہوں جو میں کل تھا“ اگر وقت کے کچے جو تھے لمحے پر متفکر کو محدود مریں و اس کو دیکھیں کہ اس کے شہ کی آخری نبض کیونکر بنی تھی، تو یہ معلوم ہو گا کہ یہ کل مافیہ کا وقوف تھا، جس کے اندر کوئی شے سب سے زیادہ نمایاں تھی، اور شے معلوم کے

اور حصے نسبتاً اتنے واضح نہ تھے۔ جوں جوں اس شکل کو زمانی بہت میں طوں دیا جائے گا تو ترش کی چوٹی جلد کے ختم کے قریب ہوتی جائے گی۔ اگر ہم لکڑی کا ڈھانچہ بنائیں جس کے سامنے یہ جملہ لکھا ہو، اور زمانی پیمانہ اس کے بغل میں ہو، اور اس کے اوپر ہم ربر بڑ کی ایک چادر پھیلا دیں جس پر مستطیلی محدب جیسے ہوئے ہوں اور ربر کے نیچے ایک لکینڈ کو صفر کی طرف سے کل کی جانب لڑکائیں تو اس چادر کا لمحہ بہ لمحہ اوپر اٹھنا فکر کے مافیہ کے تغیر کو ظاہر کر دے گا۔ اور جو کچھ کہ اوپر کہا جا چکا ہے، اس کے بعد اس تجربہ سے استقدر وضاحت ہو جائیگی کہ پھر کسی قسم کا انکسار نہ رہے گا۔ یا اگر اس کو دماغی الفاظ میں ظاہر کیا جائے تو اس سے وہ اضافی شدتیں ظاہر ہوں گی، جو لمحہ بہ لمحہ ان عصبی اعمال کو ظاہر کرتی ہیں۔ معروض فکر کے مختلف حصوں کے مطابق ہوتے ہیں۔

شعور کی آخری خصوصیت جس کی طرف اس سطحی بیان میں توجہ نہ کو منعطف کرنے کی ضرورت یہ ہے کہ

(۵) یہ اپنے معروض کے ایک حصہ میں باقی کی نسبت زیادہ دیکھی لیتا ہے، اور جب تک یہ معروف فکر رہتا ہے، تو بعض چیزوں کو لیتا ہے اور بعض کو رد کرتا رہتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ انتخابی توجہ، اور عمدی ارادہ اس انتخاب کی مخصوص مثالیں ہیں، مگر ہم میں سے بہت کم لوگ اس بات سے واقف ہونگے، کہ عقیدہ مسلسل یہ ایسے افعال کی صورت میں عمل کرتی رہتی ہے جس کو بالعموم ان ناموں سے موسوم نہیں کیا جاتا۔ ہر ادراک جو ہم کو ہوتا ہے، اس میں زور اور آہٹ کا جزو موجود ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے لئے اپنی توجہ کو چند اقسام پر مادی منقسم کرنا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ گھنٹہ کی یکساں آواز کو تال میل میں تقسیم کر لیا جاتا ہے جس کو ایک وقت ایک طرح کا محسوس کیا جاتا ہے اور دوسرے وقت دوسری طرح کا۔ ان تال میلوں میں سے سب سے سادہ دوسری ہے ٹک ٹاک ٹک ٹاک ٹک ٹاک ٹک ٹاک۔ ایک سطح پر اگر بہت سے بے قاعدہ نقطے ہوں تو ان کا قطاروں اور مجموعوں میں ادراک ہوتا ہے۔ علیحدہ علیحدہ خطوط کی ذہن مختلف

شکل بنالیتا ہے۔ یہ وہ یہاں وہاں اب تب کے امتیازات ہمارے اذہان کی اسی تاکید کا نتیجہ ہیں جو اجزاء مقام اور وقت پر کیجاتی ہے۔ لیکن ہم اشیاء پر تاکید کرنے کے علاوہ بھی بہت کچھ کرتے ہیں بعض اشیاء ہم متحد کرتے اور ملا دیتے ہیں۔ اور بعض کو علیحدہ رکھتے ہیں۔ میں مختصراً یہ دکھا دیتا ہوں کہ یہ کیونکر ہوتا ہے۔

میں ابتدائیچے سے کرتا ہوں خود ہمارے حواس آلات انتخاب کے علاوہ نہیں ہیں۔ ان لاتعداد حرکات میں سے جن کے متعلق ہم کو طبیعیات کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے، ہمارا ذہن چند کو اختیار کرتا ہے۔ ہر آلہ جس اس حرکت کو اختیار کر لیتا ہے، جس کی سرعت ایک حد کے اندر ہوتی ہے۔ ان سے یہ متاثر ہوتا ہے اور باقی کو اس طرح نظر انداز کر دیتا ہے، گویا کہ ان کا وجود ہی نہیں ہے۔ اس طرح سے یہ خاص خاص حرکات ہر اس طرح سے زور دیتا ہے، جس کی کوئی صحیح وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ جیسے بیغ کہتا ہے، یہ خیال کرنے کے لئے ذرا سی بھی وجہ نہیں ہے کہ فطرت میں بلند ترین امواج صوتی اور ادنیٰ ترین امواج حرارت کے مابین اس طرح اچانک وقفہ پڑ گیا ہے جس طرح ہماری حواس میں ہوتا ہے، یا یہ کہ بغشی اور زائد بغشی کروں گے، یا ہین کوئی ایسا فرق ہے جو ذہنی طور پر روشنی اور تاریکی سے ظاہر ہوتا ہے۔ جو شے کہ بجائے خود ایک ناقابل امتیاز اور ناقابل شناخت مسلسل ہے، جس میں کوئی امتیاز یا تاکید نہیں ہے اس میں ہمارے حواس ہمارے لئے ایک حرکت کی طرف متوجہ ہو کر اور دوسری کو نظر انداز کر کے، امتیاز پیدا کر لیتے ہیں اور ایسی دنیا پیدا کر لیتے ہیں، جو فرق اور تاکیدوں، اچانک تغیرات اور خوش منظر روشنی اور سائے کی بنی ہوئی ہے۔

اگر وہ جیسے جو ہم کو کسی خاص عضو سے ہوتی ہیں ان کے اسباب اس عضو کے سروں کی مطابقت سے منتخب ہوتے ہیں تو وجہ ان تمام حواس میں سے جو ہم کو ایک وقت میں ہوتی ہیں بعض کو قابل لحاظ سمجھتی ہے، اور باقی کو نظر انداز کرتی ہے۔ یہی علم ہولٹز کی کتاب بصریات پر ان بصری حواس کے مطالعے سے شاید ہی کچھ زیادہ ہو جن کا معمولی آدمیوں کو کبھی احساس نہیں ہوتا۔ یہ

نقاط اعمی آنکھوں کے تر مردوں تمثالات مابعد، انعکاس سات رنگین حاشیوں حوالی کے تغیرات لون، دو ہرے تمثال احولیت حرکات تطابق و انطباق شبکی تقاب و دراسی قسم کی بخنوں پر مشتمل ہے۔ ہم کو بغیر مشق کے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ ہماری کس آنکھ پر تمثال واقع ہوتی ہے۔ عادۃ اکثر لوگ اس سے اس قدر ناواقف ہوتے ہیں، کہ ممکن ہے ایک شخص برسوں سے ایک آنکھ سے اندھا ہو، اور اس کو اس واقعہ کا کبھی علم نہوا ہو۔

ہم علم ہولتر کہتا ہے کہ عادۃ ہم انہیں حسوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جو ہمارے لئے اشیائی علامات ہوتی ہیں لیکن اشیاء کیا ہوتی ہیں۔ ہم کو آئندہ اکثر یہ معلوم ہوگا کہ یہ ان حسی اوصاف کے خاص مجموعوں کے علاوہ اور کچھ معلوم نہیں ہوں جو عملی طور پر یا جمالیاتی اعتبار سے ہماری دلچسپی کا موجب ہوتے ہیں جن کے ہم قطعی نام رکھ لیتے ہیں اور جن کو استقلال و منزلت کے اس مرتبہ تک بلند کر دیتے ہیں کہ میری دلچسپی سے علیحدہ بجائے خود اگر کسی دن بواچل رہی ہو تو سڑک پر غبار کا جو کہ اسی طرح سے ایک منفرد نئے ہے اور ایک انفرادی نام کا مستحق ہے جس طرح کہ خود میرا جسم ہے۔

اور پھر جو حس ہم کو ہوتی ہیں ان میں کیا ہوتا ہے۔ ذہن پھر انتخاب کرتا ہے۔ یہ بعض حسوں کو اس کے لئے انتخاب کر لیتا ہے کہ یہ نئے نئی حقیقت کو سب سے زیادہ کامل طور پر ظاہر کرتی ہیں اور باقی کو اس کے مظاہر و ظواہر خیال کرتا ہے جو وقت اور حالات سے متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً میری میز کا بالائی حصہ مربع کہلاتا ہے مگر یہ ان لاتعداد شبکی تمثالات میں سے ایک تمثال ہے، جو اس سے میری شبکیہ پر پڑتی ہے اور باقی ایسی حسیں ہیں جن میں دو زاویے حاوہ اور منفرجہ ہوتے ہیں مگر میں ان میں شکلوں کو تناظری کہتا ہوں اور چار قائموں والی شکل کو میز کی اصلی شکل کہتا ہوں۔ اس طرح سے میں نے اپنے جمالیاتی اسباب کی بنا پر مربع پن کے وصف کو میز کی اصلیت میں داخل کر لیا ہے۔ اسی طرح دائرے کی اصل شکل وہ جس خیال کی جاتی ہے جو اس وقت معلوم ہوتی ہے جب خط نظر اس کے مرکز پر عمود ہوتا ہے۔ اس کی اور تمام حسیں اس حس کی علامات خیال کی جاتی ہیں۔ توپ کی حقیقی آواز وہ ہوتی

ہے جو اس سے اس وقت آتی، جب کان اس کے قریب ہوتا ہے۔ اینٹ کا حقیقی رنگ وہ جس ہوتی ہے جو آنکھ کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب یہ اس کو مقابل اور قریب سے دیکھتی رہے، اور دھوپ بھی نہیں ہوتی اور نہ اندھیرا ہوتا ہے۔ ان حالات کے علاوہ یہ یا تو زیادہ گلابی مائل یا زیادہ سیاہی مائل نظر آتی ہے۔ تعلیم کو ایسی کوئی شے معلوم نہ ہو گی جس کی اس نے ایک خاص حالت کو ترجیح نہ دے رکھی ہو۔ مثلاً ایک خاص قامت اور ایک خاص فاصلے سے اس کے منظر کو اس کی کسی خاص اور مقررہ رنگ کو وغیرہ۔ مگر یہ تمام اصلی خصوصیات جو ملکر ہمارے لئے شے کی اصلی شئیئت بناتی ہیں اور جو انکے مقابلہ میں نمایاں معلوم ہوتی ہیں جن کو ہم موضوعی جیس کہتے ہیں جو ہم کسی وقت میں اس سے ہو سکتی ہیں آخر الذکر کی طرح سے جیس ہی ہیں ذہن خود کو ان کے مطابق بنالینا پسند کر لیتا ہے اور اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ کونسی خاص جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جائے گا۔

اس طرح سے ادراک دو قسم کی پسند کو مستلزم ہوتا ہے۔ موجودہ حسوں میں سے ہم صرف ان کی طرف زیادہ توجہ ہوتے ہیں، جو غیر موجودہ حسوں کا پتہ دیتی ہیں اور ان تمام غیر موجودہ متعلقات میں سے جن کی طرف ان سے ذہن منتقل ہوتا ہے ہم صرف چند شے کی اصلی شئیئت کے ظاہر کرنے کے لئے انتخاب کرتے ہیں۔ انتخابی محنت کی ہمارے پاس سے اس سے عمدہ کوئی مثال نہیں ہو سکتی تھی۔

یہ محنت ان چیزوں پر مہرور ہوتی رہتی ہے جو اس طرح سے ادراک کو ملتی ہیں۔ ایک شخص کا چھوٹی لڑان اشیا پر مبنی ہوتا ہے جن کا وہ تجربہ کر چکتا ہے مگر یہ کیا ہونے اس کا تعین اس کی عادت توجہ سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے اس کے سامنے کوئی شے ہزاروں مرتبہ آئی ہو۔ لیکن اگر وہ بار بار اس کے دیکھنے سے قاصر رہا ہو تو اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اس کے تجربہ میں داخل ہوئی ہے۔ ہم سب کھیوں دیکھ جھینکوں کو دیکھتے ہیں لیکن علم دیدان کے ماہر کے علاوہ وہ کس سے کوئی خاص بات کہتی ہیں؟ اس کے برعکس ایک شے جو عمر بھر میں محض ایک ہی بار تجربہ میں آئی ہو ممکن ہے وہ ذہن پر اسٹ نشان چھوڑ جائے۔

فرض کرو چسما آدمی یورپ کی سیر کے لئے جاتے ہیں۔ ایک شخص تو صرف پچپ چیزوں کی یاد لیکر واپس آتا ہے لباس رنگ باغ مناظر عمارات تصاویر مجسمے وغیرہ۔ دوسرے کے لئے یہ سب چیزیں تو موجود نہ ہونگی، مگر وہ فاصلوں قیمتوں آبادیوں بد روئوں کے انتظامات دروازوں کے بند کرنے کے طریقوں اور دیگر مفید اعداد کی یاد لیکر گھر واپس آتا ہے، تیسرا ٹھیکروں، ہوٹلوں ناچ گھروں وغیرہ سے چر آتا ہے۔ اور جو تھا ممکن ہے کہ اپنے خیالات میں اس قدر نہنک رہا ہو کہ اس کو چند مقامات کے ناموں کے علاوہ جن کی اس نے سیر کی ہو کچھ یاد نہ ہو۔ ہر ایک نے احضار ہی اشیاء کے ایک ہی مجموعہ میں سے انتخاب کیا ہے اور اسی سے اپنے تجربہ کی ترتیب دہی ہے۔

اب اگر اشیاء کی تجربی ترکیب سے قطع نظر کر لیں اور یہ دریافت کریں کہ ذہن عقلی طور پر ان کو ربط کیونکر دیتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ انتخاب ہی کا دور دورہ ہے۔ مایندہ چیل کر متعلم کو معلوم ہو گا استدلال تمام تر ذہن کی اس قابلیت پر مشتمل ہوتا ہے کہ یہ مظہر زیر بحث کی کلیت کو اجزائیں متفرق و منقسم کرے اور ان میں سے وہ خاص اجزاء انتخاب کر لے جو اس خاص موقع پر ہم کو صحیح نتیجہ تک لیجائیں۔ دوسرے رجحان کے لئے دوسرے نتیجہ کی ضرورت ہونگی اور یہ دوسرے عنصر کے انتخاب کو مستلزم ہو گا۔ صاحب فراست وہ ہے جو ہمیشہ صحیح نقطہ پر جا رہتا ہے اور صحیح عنصر تک پہنچتا ہے (اگر موقع نظری ہے تو صحیح سبب تک پہنچتا ہے اور اگر عملی ہے تو صحیح وسائل اختیار کرتا ہے۔ میں صرف مختصر سے بیان پر اکتفا کرتا ہوں مگر اس سے یہ بات ضرور واضح ہو جائے گی کہ استدلال ذہن کی انتخابی فعلیت کی ایک شکل ہے۔

اب اگر ہم اس کے جالیاتی شعبہ کی طرف رجوع کریں تو ہمارا قانون اور بھی زیادہ واضح معلوم ہوتا ہے کہ مصور اپنے تصویر کے اجزاء کو انتخاب کرتا ہے، وہ ان تمام نوادوں رنگوں اور شکلوں کو نظر انداز کر دیتا ہے جو باہم اور اس کی غرض سے میل نہیں کیا تیں۔ وہ وحدت ہمنوائی جس کو ایمین اتحاد سیر کہتے ہیں جس سے عمل صنعت کو عمل فطرت پر تفوق حاصل ہوتا ہے محض انتخاب پر

بہمنی ہوتی ہے۔ اگر صنائع میں اس کی خصوصیت کے کسی ایک رخ کو لے لینے اور ان تمام اتفاقی امور کے نظرا نذا کر کرنے کی تمیز ہے جو اس کے ساتھ نہیں ملتے تو ہر فطری شے صنائع کا موضوع بن سکتی ہے۔

اس سے بھی اگر اوپر جائیں تو ہم اخلاقیات کی سطح تک پہنچتے ہیں جہاں پسند ہی کی حکومت نظر آتی ہے۔ کسی فعل میں اس وقت تک اخلاقی کیفیت پیدا نہیں ہوتی جب تک یہ چند مساوی صورتوں میں سے پسند نہیں کیا جاتا۔ دلائل پر دیر تک غور کرنا، اور ان کو ہمیشہ سامنے رکھنا، آسان راستوں کے اختیار کرنے کی خواہش کو دباننا سخت راستہ پر پاؤں میں لغزش نہ آنے دینا یہ ہیں خاص اخلاقی قوتیں۔ لیکن کچھ ان کے علاوہ بھی ہے کیونکہ یہ محض ان اغراض کے وسائل ہوتی ہیں جن کو انسان سب سے قوی تسلیم کر چکا ہے۔ بہترین اخلاقی قوت کو اس سے بھی تجاوز کرنا پڑتا ہے اس کو یہ ملے کرنا پڑتا ہے کہ چند مساوی قوت کے مخالف اغراض میں سے کونسی غرض کو غلبہ ہونا چاہیے۔ اس کا نتیجہ نہایت ہی اہم ہوتا ہے کیونکہ اس پر انسان کی کل زندگی کا مدار ہوتا ہے جب وہ خود سے یہ بحث کرتا ہے کیا مجھے اس جرم کا ارتکاب کرنا چاہیے؟ کیا مجھے اس پینے کو اختیار کرنا چاہیے؟ کیا میں فلاں خدمت قبول کروں؟ فلاں عورت سے شادی کروں؟ تو اس کو اپنے لئے چند ممکن سیرتوں میں سے ایک سیرت کو انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ وہ کیا ہوگا، اس کا تعین اس لمحے کے کردار سے ہوتا ہے۔ شوہر یا جو اپنی جبریت کو اس استدلال سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ ایک متعین سیرت کے ہوتے ہوئے خاص حالات میں صرف ایک ہی رد عمل ہو سکتا ہے وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ایسے اہم اخلاقی مواقع پر جو بات شعوری طور پر معرض بحث میں ہوتی ہے وہ خود سیرت کا پر تو ہوتی ہے۔ انسان کے لئے دشواری یہ ہوتی ہے کہ جس حالت میں وہ اب ہے اس حالت سے اسے کونسی حالت اپنے لئے پسند کرنی چاہیے۔

اس تبصرے پر ہم اگر ایک بار پھر نظر ڈالیں تو ہم کو معلوم ہو گا کہ ذہن ہر لمحے میں مختلف ہر وقت امکانات کا آماجگاہ ہوتا ہے۔ شعوران کے ایک دوسرے سے

مقابلہ کرنے پر متعل ہوتا ہے۔ یہ بعض کو انتخاب کرتا ہے، اور بعض کو رد کرتا ہے، اور اس ذیل میں وہ توجہ کے قوی کرنے اور باز رکھنے والے عامل سے کام لیتا ہے۔ سب سے بلند مرتبہ اور نہایت ہی لطیف قسم کے ذہنی نتائج ان محیطات میں آتے پھٹتے ہیں جن کو بعد کی استعداد ایسے محیطات میں سے بنتی ہے۔ جو اس سے بچہ کی استعداد اور بڑے ذخیرہ سے منتخب ہو کر آتے ہیں، اور یہ ذخیرہ خود سادہ مواد کے ایک اور ذخیرے سے منتخب ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ذہن ان محیطات پر عمل کرتا ہے جو اس کو ملتے ہیں۔ اس کا کام سنگتراش کے کام سے بہت مشابہ ہوتا ہے۔ ایک اعتبار سے تو مجسمہ ہمیشہ سے موجود تھا۔ مگر اس کے علاوہ اور ہزاروں تھے۔ اس خاص مجسمہ کو کل سے علیحدہ کرنے کا سہرا سنگتراش ہی کے سر ہے۔ بالکل پہلی حال ہم میں سے ہر ایک کی دنیا کا ہوتا ہے۔ ہمارے انفرادی خیالات ایک دوسرے سے گھٹنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں مگر یہ سب کے سب ابتداء حوس کی ابتری میں چھپے ہوئے تھے جس سے ہم سب کے فکر کو محض مواد حاصل ہوتا ہے۔ اگر ہم چاہیں تو اپنے استدلال کے ذریعے سے اشیا کو اس سیارہ اور بے جوڑ تسلسل مکان اور رسالت کے متحرک بادلوں تک کھول سکتے ہیں صرف جس کو سائنس حقیقی دنیا کہتی ہے۔ مگر اس دوران میں جس دنیا کو ہم محسوس کرتے ہیں اور جو دوہاں رکھتے ہیں یہ وہی دنیا ہوگی جس کو ہمارے اجداد نے پسند کے خفیف حلوں کے مجموعی اثر کے ذریعہ سے سنگتراش کی طرح موجود پایا ہوئے ایک حصہ کو واپس کر کے علیحدہ کیا ہے۔ اور سنگتراش اسی پتھر سے اور مجسمے بنائیں گے۔ اسی یکساں اور خاموش ابتری سے اور عالم اور اذہان پیدا ہونگے۔ میری دنیا ایک چیونٹی، پھلی یا کیڑے کے شعور کو اس قدر مختلف معلوم ہوئی۔

لیکن میرے اور ہمارے ذہن میں رد کئے ہوئے مفتوحہ حصے ایک ہی ہیں۔ نسل انسانی چریت مجموعی اس پر متفق ہے کہ یہ کن اشیا کی طرف متوجہ ہوگی اور ان کا نام رکھے گی۔ جن چیزوں کی طرف توجہ ہوتی ہے ان میں بھی ہم تائید و ترمیم یا تخفیف اور ناپسندیدگی کے لئے تقریباً یکساں حصوں ہی کو منتخب کرتے ہیں۔ لیکن ایک عجیب و غریب مثال ہے جس میں کبھی در شخص یکساں

پسند کرتے ہوئے نہیں دیکھے گئے ہیں۔ ہم میں سے ہر شخص دنیا کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کر لیتا ہے اور ہم میں سے ہر ایک کی دلچسپی ایک نصف سے وابستہ ہوتی ہے۔ لیکن ہم سب خط تقسیم مختلف مقام سے کھینچتے ہیں۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہم سب دونوں نصفوں کو ایک ہی نام سے پکارتے ہیں اور یہ نام لانا اور غیر لانا میں تو یہ بات فوراً سمجھ میں آجائیگی کہ میری مراد کیا ہے۔ وہ قطعاً عدیم المثل قسم کی دلچسپی جو ہر انسانی ذہن کائنات کے ان حصوں سے محسوس کرتا ہے جن کو وہ منم میرا کہتا ہے مگر اس سے کہ ایک اخلاقی پھیلی ہو۔ لیکن نفیات کے لئے یہ ایک اساسی حقیقت ہے۔ کوئی شخص اپنے ہم سائے کے منم میں اس قدر دلچسپی نہیں لے سکتا جس قدر کہ وہ اپنے منم میں لیتا ہے۔ ہمسائے کا منم اور خرابی چیزوں کے ساتھ رہتا ہے جس کے مقابلہ میں مجھے اپنا منم بالکل نمایاں معلوم ہوتا ہے۔ پائیاں کیڑا ابھی جیسا کہ بونے کسی مقام پر کہتا ہے اپنی ذات کی تکلیف کا باقی کائنات سے مقابلہ کرتا ہے اگرچہ اس کو اس امر کا کوئی واضح تصور نہیں ہوتا کہ وہ کیا ہے اور کائنات کیا ہے۔ وہ میرے لئے دنیا کا محض ایک حصہ ہے اور اس کے لئے میں دنیا کا محض ایک حصہ ہوں۔ ہم میں سے ہر ایک دنیا کو مختلف مقاموں سے تقسیم کرتا ہے۔

ان ابتدائی نتائج سے گذر کر اب ہم ذرا لطیف بحث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ آئندہ باب میں ہم شعور ذات کی اس نفیات کا پتہ لگانے کی کوشش کریں گے جس کی جانب اس گفتگو نے ہم کو پھر مائل کر دیا ہے۔



باب دوم

شعور ذات

ذات کو ابتداً اس کے وسیع ترین معنی میں سمجھتے ہیں۔ بعد میں بتدریج اس کے لطیف اور نازک اشکال کو بیان کرینگے اور تجربی ایگو کے مطالعے کے بعد خاص ایگو کا مطالعہ شروع کریں گے۔

تجربی ذات یا الٹا اہم میں سے ہر شخص تجربی ذات یا شخصیت کو ان یا منہم کہنے پر مائل ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے جس شخص کو انسان منہم یا مجھے کہتا

ہے اور جس کو مرایا میر کہتا ہے اس میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ ہم اپنی بعض چیزوں کے متعلق جو جملہ ہی ہوتی ہیں اس طرح محسوس کرتے اور عمل کرتے ہیں جس طرح سے اپنے متعلق محسوس کرتے اور اس کے لئے عمل کرتے ہیں۔ اسی شہرت اپنی اولاد اپنے ہاتھوں کی صنعت مہم ہے انسان کو اتنی ہی عزیز ہو جتنا کہ خود اپنا جسم اور اگر ان پر حملہ کیا جائے تو انسان میں وہی جذبات پیدا ہوں اور وہ اسی طرح سے انتقام پر آمادہ ہو جائے جس طرح سے کہ خود اپنے جسم پر حملہ ہوتے وقت ہوتا ہے خود اجسام کے متعلق یہ امر قابل غور ہے کہ کیا وہ ہمارے ہیں یا ہم ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہمارے اپنے اجسام کو اپنا قرار دینے سے انکار کرتے رہے ہیں،

اور لوگوں نے بھوکھن غمیری کہا ہے جس سے آڈلو ہو کر انہیں کسی نہ کسی دن خوشی نصیب ہوگی۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ ہم ایک تغیر پذیر جنس کا سودا کر رہے ہیں۔ ایک ہی شے کو بعض اوقات جزو تنہم قرار دیا جاتا ہے اور بعض اوقات اس کو محض اپنی سمجھا جاتا ہے، اور بعض اوقات اس کے متعلق اس طرح گفتگو کی جاتی ہے کہ گویا اس سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ تاہم وسیع ترین معنی میں انسان کی ذات ان چیزوں کا مجموعہ ہوتی ہے جن کو وہ اپنی کہہ سکتا ہے۔ اس میں اس کا جسم اور اس کی ہنسی قوتیں ہی داخل نہیں بلکہ اس کا لباس اس کا مکان اس کی پوی اس کے بچے اس کے ابا و اجداد اس کے دوست احباب اس کی زمین اس کے گھوڑے اس کے جہاز اس کا بینک کا حساب سب داخل ہیں ان سب چیزوں سے اس کے اندر ایک ہی قسم کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ان میں اضافہ ہوتا ہے اور یہ اچھی حالت میں ہوتی ہیں تو وہ خوش ہوتا ہے ان میں کمی واقع ہوتی ہے تو وہ رنجیدہ و طولی ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ سب کے لئے یکساں طور پر متاثر ہو۔ مگر تاثر ایک طرح کا ہوگا۔ ذات کے اگر وسیع ترین مفہوم کو لیا جائے تو ہم اس کے متعلق ابتداً اس طرح سے کر سکتے ہیں کہ اس کی تاریخ کو تین حصوں میں تقسیم کر دیں جو:-

(۱) اس کے اجزاء ترکیبی سے متعلق ہے۔
(۲) ان احساسات و جذبات سے جن کا یہ باعث ہوتی ہے۔ یعنی احاسات نفس۔

(۳) ان افعال سے متعلق جو جن کا یہ باعث ہوتی ہے انتفاع نفس و بقائے نفس

(۱) ذات کے اجزاء ترکیبی کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے اور یہ حسب ذیل ہیں:-

- (۱) ذات مادی
- (ب) ذات معاشری

(ج) ذات روحانی

(۵۱) انائے خالص

(۱) جسم ہم میں سے ہر ایک کی ذات مادی کا سب سے اندر و فی حصہ ہوتا ہے۔ جسم کے بعض حصے بعض کی نسبت زیادہ قربت کے ساتھ اپنے معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے بعد لباس کا نمبر ہے۔ یہ قدیم مقولہ کہ انسان کی ذات تین جھوں پر مشتمل ہوتی ہے روح جسم اور لباس محض مذاق ہی نہیں ہے۔ ہم اپنے کپڑوں کو اس قدر اپنا بنا لیتے ہیں اور اپنی عینیت کو ان کے ساتھ اس قدر وابستہ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ ان دو حالتوں میں سے تم کو کنسی حالت کو ترجیح دو گے اول تو یہ کہ حسین صورت ہو اور ناپاک کپڑے پہنے ہو، دو سوہرے یہ کہ کریہ صورت ہو مگر عمدہ اور صاف پوشاک تو بہت ہی کم ایسے لوگ ہونگے جو بلا پس و پیش عمدہ لباس کو ترجیح نہ دیں۔ اس کے بعد ہمارے قریب ترین اعز و ہماری ذات کا جزد ہوتے ہیں۔ ان کا جب انتقال ہو جاتا ہے تو خود ہماری ذات کا ایک جزو معدوم ہو جاتا ہے۔ اگر وہ کوئی برکات کام کرتے ہیں تو خود ہم شرمندہ و منفصل ہوتے ہیں۔ ان کی شان میں اگر کوئی گستاخی کرتے تو ہم ایسے غضبناک ہوتے ہیں تو یا خود ہم ان کی جگہ پر تھے۔ اس کے بعد وطن کا نمبر ہے۔ اس کے مناظر ہماری ذات کا جزد ہوتے ہیں۔ اسکی خصوصیات دل میں لطیف ترین محبت کے جذبات پیدا کرتے ہیں۔ اگر کوئی اجنبی اس میں آنے پر اس کے انتظام میں نقص نکالتے یا اس کو نفرت کی نگاہوں سے دیکھے تو ہم اس کو آسانی کے ساتھ معاف نہیں کرتے۔ یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہم جلی و خلقی طور پر پسند کرتے ہیں اور ان کے ساتھ زندگی کے نہایت اہم علی اغراض وابستہ ہوتے ہیں۔ اپنے جسم کی احتیاط و نگہداشت کرنے اسکو عمدہ و خوبصورت لباس سے آراستہ رکھنے مان باپ بیوی بچوں سے محبت کرنے اپنا ایک علیحدہ گھر بنانے اور اس کو درست رکھنے کا سبب انسانوں میں ایک فطرتی اور کو رائے جذبہ ہوتا ہے۔

اسی قسم کی ایک جلی تحریک ہم کو مال و دولت کے جمع کرنے پر بھی

آبادہ کرتی ہے۔ اور جو کچھ انسان جمع کرتا ہے وہ اس کی ذات تجربی کا حصہ بنجاتا ہے۔ ہم کو اپنی دولت کے اس جزو سے سب سے زیادہ محبت ہوتی ہے جس کو ہم اپنا خون پسینہ بہا کر جمع کرتے ہیں۔ شاید ہی ایسا کوئی شخص ہو جس کی دماغی یادستی محنت کا عمر بھر کا ذخیرہ مثلاً دیدانی مجموعہ یا کوئی مبسوط مسودہ آن واحد میں تباہ ہو جائے اور اس کو یہ خیال نہ ہو کہ میری ذات اور شخصیت تباہ ہو گئی ہے۔ اسی قسم کی محبت نخیل کو اپنی دولت سے ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ مقبوضات کے تلف ہو جانے سے جو افسوس ہوتا ہے۔ اس کا ایک باعث قویہ بھی ہوتا ہے کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں اب ہم کو وہ فوائد نہیں ملنے جو ان سے ہم کو پہنچتے تھے۔ بائیں ہمہ ہر حالت میں اس احساس کے علاوہ یہ احساس بھی ضرور ہوتا ہے کہ ہماری شخصیت میں کسی شے کی کمی واقع ہوتی ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری ذات کا ایک جزو تلف ہو گیا ہے جو بجائے خود ایک نفسیاتی واقعہ ہے۔ ہم دفعۃً ان آوارہ گردوں اور ٹکڑا گدلوں کے ساتھ بجاتے ہیں جن سے ہم کو نفرت تھی اور ان خوش نصیب انسانوں سے دور ہو جاتے ہیں جو خشکی و ترسی میں حکومت کرتے ہیں جو دولت اور قوت کی بدولت کامل تندرست و توانا ہیں جن کے سامنے ہم شرافت کے ابتدائی اصولوں کی بنا پر اپنے کو کتنا ہی سخت کیوں نہ کر لیں، لیکن پھر بھی ہم پر ایک طرح کا جذبہ خوف و احترام طاری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا اگرچہ اس کا اظہار پوری طرح بد نہ ہو۔ انسان اپنے معاصرین میں جو اقدار پاتا ہے وہ اس کا مراے اجتماعی ہوتا ہے۔ ہم صرف اجتماعی حیوان ہی نہیں جو اپنے بھمنوں میں رہنا پسند کرتے ہیں۔ بلکہ ہم میں اس امر کا بھی ایک مطلق رجحان ہوتا ہے کہ دیگر انسانوں کے جنس ہماری طرف متوجہ ہوں اور متوجہ بھی اچھی طرح سے ہوں۔ اگر یہ ممکن ہو تا کہ کوئی شخص سوسائٹی میں ہو اور اس کے ساتھی اس کی طرف التفات نہ کریں تو اس کے لئے اس سے زیادہ سخت سزا نہ ہو سکتی اگر ایسا ہو کہ جب ہم کہیں رہیں کوئی شخص ہماری طرف متوجہ نہ ہو، کسی سے بات کریں تو وہ بات کا جواب نہ دے اگر کچھ کریں تو اس کا لحاظ نہ کرے بلکہ جس شخص سے ملیں وہ ہم کو مردہ خیال

کرے اور اس طرح عمل کرے گویا ہم موجود ہی نہیں ہیں تو بہت جلد ایک انتہائی قسم کا غیظ و غضب اور سخت قسم کی مایوسی ہم پر طاری ہو جائے گی، جس کے سوا دوسرے سخت ترین جسمانی عقوبت آرام و آسائش معلوم ہو گی۔ کیونکہ جسمانی تکلیف سے تو ہم کو یہ احساس ہو گا کہ گو ہم کہتے ہی برے ہوں لیکن پھر بھی اس حد تک برے نہیں کہ بالکل ناقابل التفات ہوں۔

صحیح معنی میں تو ایک شخص کی اتنی ہی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں جتنے کہ اس کے پہچاننے والے انخاص ہوتے ہیں اور اس کی تصویر اپنے دل میں رکھتے ہیں۔ ان تصویروں میں سے کسی ایک کو نقصان پہنچانے کے معنی خود اس کو نقصان پہنچانے کے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو اس کی تصویر اپنے ذہن میں رکھتے ہیں ان کی نہیں ہوتی ہیں۔ اس لئے عملی اغراض کا لحاظ رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن انخاص کی رائے اور خیال کے متعلق ایک شخص کو فکر ہو سکتی ہے ان کی جتنی جماعتیں ہوتی ہیں اتنی ہی اس شخص کی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں۔ وہ ان مختلف گروہوں میں سے ہر ایک کو اپنی ذات کا مختلف پہلو دکھاتا ہے۔ اکثر نوجوان اپنے والدین اور اساتذہ کے سامنے نیکی بلی بنے رہتے ہیں لیکن اپنے ہم عصر بچے کے سامنے خوب شکلیں کرتے ہیں، بچے اپنے بچے کے سامنے خود کو اس طرح ظاہر ہیں کہ سب سے جھڑپ اپنے کلب کے دوستوں کے سامنے ظاہر کرتے ہیں اپنے گاہکوں سے اس طرح پیش نہیں آتے جس طرح اپنے ملازموں سے پیش آتے ہیں۔ اس سے انسان مختلف ذاتوں میں منقسم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ ذاتیں باہم متناقض معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنے ایک گروہ احباب کے سامنے خود کو اس طرح ظاہر کرتے ہوئے دُرتا ہے جیسا کہ وہ دوسرے گروہ احباب کے سامنے ہوتا ہے یا ممکن ہے یا باضابطہ تقسیم عمل کے شباب ہو ایسے ایک شخص اپنے بچوں سے قویٰ سے پیش آئے مگر اپنے ماتحت سپاہیوں یا بیویوں کے سامنے انسان کی سب سے زیادہ عجیب و غریب اجتماعی ذات جو ہو سکتی ہے وہ اس شخص کے دل میں ہوتی ہے جس سے اس کو محبت ہوتی ہے۔ اس کو اس ذات کی بھلائی سے بہت ہی شدید قسم کی خوشی اور سرور ہوتا ہے۔ ان کا اگر اندرونی اور خصوصی احساس کے علاوہ اور کسی

معیار سے مقابلہ کیا جائے تو یہ بالکل غیر واجبی معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ خالص اجتماعی ذات مطلوبہ مرتبہ حاصل کرنے سے قاصر رہتی ہے اس وقت تک انسان کو گویا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہے اور جب اس کو مطلوبہ مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کی نفسی واطمینان کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا۔ انسان کی نیک نامی و بدنامی اور اس کی عزت و ذلت بھی اس کی اجتماعی ذاتوں میں سے ایک ذات کا نام ہے۔ ایک شخص کی وہ اجتماعی ذات ہے جس کو عزت کہتے ہیں، بالعموم ان تفریقات کا نتیجہ ہوتی ہے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یہ اس کی تیشال یا تصویر ہوتی ہے جو اس کے معاصرین کے ایک گروہ میں اس کو نیک نام یا بدنام کر دیتی ہے۔ یہ گروہ اس تیشال سے بعض ایسے مطالبات کرتا ہے کچھ دوسرے پیشہ والے سے نہیں کہتے جانتے ہیں کو یہ مطالبات پورے کرنے پڑتے ہیں۔ مثلاً ایک تھریں بیضہ پھیل رہا ہے۔ ایک عام شخص تو اس میں سے بھاگ سکتا ہے اور اس سے اس پر کوئی حرف نہ آئے گا۔ لیکن ایک مذہبی آدمی یا طبیب اس کو چوڑ کر بھاگنا اپنی عزت کے خلاف خیال کرے گا۔ جن حالات میں ایک معمولی شخص معافی مانگ کر یا راہ قرار اختیار کر کے بچ سکتا ہے، بلا اس کے کہ اس کی اجتماعی ذات پر کوئی اثر پڑے، ان حالات میں ایک سیاسی کی عزت اس امر کی داعی ہوتی ہے کہ لڑے یا مرجائے۔ اس طرح جج اور مدبر اپنے رتے اور منزلت کی بنا پر اس قسم کے مالی تعلقات قائم نہیں کر سکتے جو عام آدمی کے لئے بالکل جائز ہوتے ہیں ہم عام طور پر لوگوں کو اپنی مختلف شخصیتوں میں امتیاز کرتا ہوا سنتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ بہ حیثیت انسان کے تو مجھے تم سے بھڑادی ہے مگر بہ حیثیت ایک سرکاری عیدہ دار ہونے کے مجھے تم پر مطلق رحم نہ کرنا چاہیے۔ ایک سیاسی آدمی ہونے کی حیثیت سے میں اس کو اپنا رفیق سمجھتا ہوں، لیکن معلم اخلاق ہونے کے اعتبار سے مجھے اس سے نفرت کرنی چاہیے۔ زبان خلق بھی زندگی کی بہت بڑی قوتوں میں سے ایک قوت ہے۔ چور کو چوروں کی چیز نہ چرائی جاتی ہے۔

جواری اپنے جوئے کا قرضہ ادا کر دینا ضروری سمجھتا ہے، اگرچہ وہ دنیا میں کوئی اور قرضہ ادا نہ کرے۔ ہندو سوسائٹی کا قانون عزت و عہد و عہد سے بھرا ہوا ہے۔ ان پر عمل پیرا ہونے کے لئے صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم اس طرح سے اپنی اجتماعی شخصیتوں میں سے ایک کی خدمت کر سکتے ہیں۔ مثلاً عام طور پر ہمیں جھوٹ نہ بولنا چاہیے لیکن کوئی یہ یوچھے کہ فلاں قانون سے تمہارے کیسے تعلقات ہیں تو اس میں جتنا جی چاہیے جھوٹ بول لو۔ اگر کوئی ہم مرتبہ شخص سے تم سے مبارز ہو تو تم پر اس کی مبارزت کا قبول کرنا ضروری ہے لیکن اگر کوئی کم مرتبہ شخص لڑنے کی دعوت دے تو اس پر حقارت کے ساتھ ہنس سکتے ہو۔ ان مثالوں سے غالباً میرا مطلب واضح ہو گیا ہو گا۔

(ج) ذات روحانی جس حد تک انسان کی ذات مجردی کا جزو ہوتی ہے اس سے میں انسان کا داخل یا ذہنی وجود اور مجموعی طور پر اس کی نفسی قوتیں یا رجحانات مراد لیتا ہوں۔ اس سے میری مراد محض جسمی وحدت کا اصول یا انانے خاص نہیں جو اسے بحث کرنی ہنوز باقی ہے۔ یہ نفسی رجحانات ذات کا سب سے پایدار اور سب سے قریبی حصہ ہوتے ہیں۔ یہ حقیقت ایسا حصہ ہوتے ہیں جو بالکل ہم ہی معلوم ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنی استدلال اور بحث و مباحثہ یا پہچاننے اور اختیار کرنے کی قابلیت اپنی اخلاقی حسیت اور ضمیر اپنے عزم و قہم کا خیال کرتے ہیں تو اپنے اور سب مقبوضات کی نسبت ان سے زیادہ خوشی ہوتی ہے۔ جب ان میں تغیر واقع ہو جاتا ہے صرف اُس وقت انسان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بالکل متغیر ہو گیا ہے۔

اب اس روحانی ذات پر مختلف طور پر غور کیا جاسکتا ہے ہم اس کو دو استعدادوں میں تقسیم کر سکتے ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے، اور ایک کو دوسرے سے علیحدہ کر کے ہم کبھی خود کو ایک سے منسوب کریں اور کبھی دوسرے سے۔ یہ غور کے ساتھ بحث کرنے کا ایک مجرد طریقہ ہے جس میں فی الحقیقت ایک ساتھ اس قسم کی متعدد استعدادیں ہمیشہ موجود ہوتی ہیں۔ یا ہم ایک مقررہ نقطہ نظر پر اصرار کر سکتے ہیں

اس صورت میں روحانی ذات جو ہم میں ہے یا کوکبتہ ہمارے شخصی شعور کا چشمہ ہوگی یا اس چشمے کا موجودہ ٹکڑا یا حصہ۔ وسیع معنی میں تو یہ کل چشمہ فکر کے مرادف ہوگی اور محدود معنی میں موجودہ ٹکڑے یا حصے کے۔ چشمہ اور ٹکڑا دونوں بہ اعتبار زمان مقرر نہ ہو جودات ہونگے اور ہر ایک اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک خاص قسم کی وحدت ہوگی۔ لیکن ذات تدفنی پر خواہ ہم مجرد معنی میں بحث کریں خواہ مقرر نہ معنی میں مگر جس طرح بھی ہم اس پر غور و فکر کریں گے وہ تعمیقی عمل ہوگا۔ اور یہ خارجی نقطہ نظر کے ترک کرنے اور ذہنی طور پر فکر کرنے کے قابل ہونے یا خود کو متغیر خیال کرنے کا نتیجہ ہوگا۔

خود فکری جانب یہ توجہ اور اپنے آپ کو اس کے مطابق سمجھنا اور ان معروضات میں سے کسی کے مطابق خیال نہ کرنا جو اس سے منکشف ہوتے ہیں ایک اہم اور بعض اعتبارات سے پراسرار عمل ہوتا ہے جس کے متعلق یہاں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بدآہتہ موجود ہوتا ہے۔ اور ادراک عمر ہی سے ہر ایک شخص میں وہ امتیاز ذہن پر واضح ہو جاتا ہے جو فکر یا خیال اور اس سے ملنے کے باہر ہوتا ہے جس کا یہ فکر و خیال ہوتا ہے۔ اس امتیاز کی عمیق ترمیمیں ممکن ہیں مشکل سے دستیاب ہوں مگر سطحی وجوہ تو یہ کثرت ہیں اور نہایت آسانی سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔ یہ بات تقریباً ہر شخص ہم کو بتا سکتا ہے کہ خیال اور اشیاء بالکل مختلف قسم کی چیزیں ہیں۔ کیونکہ بہت سے خیالات ایسے ہوتے ہیں جو کسی شے کے نہیں ہوتے مثلاً لذات آلام جذبات۔ بعض ایسے اشیاء کے ہوتے ہیں جن کا وجود نہیں ہوتا مثلاً اغلاط فرضی کہانیاں اور افسانے۔ بعض خیال موجود اشیاء کے ہوتے ہیں مگر ایسی صورت میں ہوتے ہیں جو محض علامت ہوتی ہے اور ان کے مشابہ نہیں ہوتی مثلاً مجرّد تصورات اور تعلقات جو خیالات اشیاء سے مشابہ ہوتے بھی ہیں (اور کچھ اور چیزیں) ان میں بھی شے کے ساتھ ہم اس سے بالکل علیحدہ ذہن کے اندر عمل فکر کو جاری پاتے ہیں۔

اب ہم اپنی اس ذہنی زندگی کو جواں معروضات سے جو اس کے

ذریعے سے معلوم ہوتے ہیں بالکل ممتاز ہے مقرون مجرد و معنوں میں
 لے سکتے ہیں۔ مقرون معنی کے متعلق میں اس وقت سوائے اس کے کچھ
 نہ کہوں گا، کہ چشمہ کا اصل حصہ بہت جلد وحدت شعور کے اصول کی نوعیت کی
 بحث میں بہت اہم کام انجام دے گا۔ مجرد معنی ہماری توجہ کو پہلے اپنی طرف
 جذب کرتے ہیں۔ اگر چشمہ کو بحیثیت مجموعی اور کسی شے کے نہیں بلکہ ذات
 کے مطابق قرار دیا جائے تو چشمے کا ایک خاص حصہ باقی سے متفرع ہو کر بالکل
 ایک نئے انداز سے اس کے مطابق ہو گا۔ اور اکثر اشخاص اس کو دائرے
 کے اندر سب سے اندرونی مرکز خیال کریں گے۔ اس کی مثال ایسی ہوگی
 جیسے قلعہ کے اندر بالائے حصار ہوتا ہے۔ چشمہ کے اس حصے کے مقابلے میں
 دوسرے اجزائی کہ ذہنی زندگی کے باقی اجزا متغیر اور خارجی مقبوضات معلوم ہوتے
 ہیں جن میں سے ہر ایک سے انکار ہو سکتا ہے اور جو شے ان سے انکار کرتی ہے وہ
 باقی رہتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان باقی تمام ذاتوں کی ذات کیا شے ہے۔
 غالباً اس کے بیان میں ایک حد تک تو سب متفق ہوں گے۔ اس
 کو شعور کا عامل و کار فرما جزو کہینگے۔ یہ کہہ کر کہ انسان کے احساسات میں جو
 کیفیات بھی ہو سکتی ہیں جس مافیہ پر بھی اس کا خیال مشتمل ہو سکتا ہے اس
 کے اندر کچھ ایسا روحی جزو ہوتا ہے جو گویا کہ ان اوصاف و مافیات سے
 اس وقت ملنے کے لئے جاتا ہے جب یہ اس لئے آتے ہیں کہ وہ انکا استقبال
 کریں۔ یہ وہ ذات ہوتی ہے جو ان کو خوش آمدید کہتی ہے یا واپس لوٹا دیتی
 ہے۔ یہ حسوں کے اور اکات پر صدارت کرتی ہے۔ اور ایسی اجازت دینے
 یا نہ دینے سے یہ ان حرکات کو متاثر کرتی ہے جن کو یہ برپا کرنا چاہتے ہیں۔
 یہ دلچسپی کا مرکز ہوتی ہے۔ یہ خوشگوار یا غیر خوشگوار نہیں ہونی بلکہ لذت و الم
 ہوتی ہے بلکہ ہمارے اندر یہ وہ ذات ہوتی ہے جس سے لذت و الم خوشگوار
 اور ناخوشگوار مخاطب ہوتے ہیں۔ یہ توجہ اور سعی کا مرکز ہوتی ہے۔ اسی
 مقام سے ارادے کے احکام صادر ہوتے معلوم ہوتے ہیں۔ ایک عضو یا قی
 جسے اس پر اپنے اندر غور کرنا چاہے میرے نزدیک اس کو کم و بیش مبہم طور پر

اس عمل کے ساتھ ربط دینے سے باز نہیں رہ سکتا۔ جس سے تصورات یاد آئندہ حواس کا انعکاس ہوتا ہے یعنی یہ خارجی اعمال میں منتقل ہوتی ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ یہی عمل ہو یا اس عمل کا محض احساس ہی ہو بلکہ اس کو اس قسم کے عمل سے کسی نہ کسی طرح قریبی تعلق ضرور ہونا چاہیے۔ کیونکہ یہ نفسی زندگی میں اس کے ماحول کام انجام دیتا ہے۔ اور یہ ایک طرح کا مرکز ہوتا ہے جہاں حسی تصورات ختم ہوتے ہیں اور حسی تصورات شروع ہوتے ہیں اور یہ خود ان دونوں کے مابین ایک طرح کی کڑی ہوتی ہے۔ چونکہ یہ وہاں پر ذہنی زندگی کے کسی اور منفرد عنصر سے زیادہ متواتر اور مسلسل طور پر موجود ہوتی ہے، اس لئے اور عناصر اس کے گرد گھومتے ہوئے اور اس سے متعلق معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ ان کے مقابلے میں اسی طرح سے ممیز معلوم ہونے لگتی ہے جس طرح کہ مستقل متغیر اور غیر مستقل کے مقابلے میں۔

میرے خیال میں بلا کسی خدشہ نے یہ یقین کیا جاسکتا ہے تمام انسان اپنی تمام ذوات سے کسی ایک مرکزی اصول کو انتخاب کر لیتے ہیں جس کے متعلق متذکرہ بالا بیان کو خاصہ صحیح سمجھ سکتے ہیں، کم از کم اس قدر صحیح تو ضرور ہے کہ جو کچھ مراد ہے اس کو یہ ظاہر کرتا ہے اور اس کو اور چیزوں کے ساتھ خلط ملط نہیں ہونے دیتا۔ لیکن جب اس اصول کے زیادہ قریب ہوتے ہیں اور اس کی نوعیت اصلی کی زیادہ صحت کے ساتھ تعریف کرنا چاہتے ہیں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ آراء میں اختلاف ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ بعض یہ کہیں گے کہ یہ ایک سادہ کار فرما جوہر ہے یعنی روح جس کا ہم کو اس طرح پر شعور ہوتا ہے۔ بعض یہ کہیں گے کہ یہ محض گھڑنت ہے ایک فرضی وجود جو ضمیر واحد متکلم یعنی میں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان انتہائی آراء کے مابین لاتعداد درمیانی آراء ملینگے۔

آئندہ ہم ان سب پر بحث کریں گے، اور اس وقت تک ان سے بحث نہ کرینگے خرابی کا فنی ترقی کر جائے گی۔ اب ہم اپنے طور پر جس قدر توضیح سے بھی ممکن ہو اس امر کا تنقیہ کرنا چاہتے ہیں کہ ذات کا یہ مرکزی عقود کیسا معلوم

ہوتا ہے۔ خواہ یہ روحی جوہر ہو، یا یہ محض پرفریب لفظ ہو۔
 کیونکہ یہ مرکزی جزو ذات محسوس ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ وہ سب
 کچھ ہو جو نادراپینہ کہتے ہیں، کا اور وہ بھی ہو جو تجربہ کہتے ہیں، مگر بہر حال یہ
 محض عقلی وجود نہیں ہے، جس کا محض عقلی طور پر وجود نہ ہو، اور نہ محض یادداشتوں
 کا مجموعہ سے یا ایک لفظ کی آواز سے۔ یہ کچھ ایسی شے ہے جس کے ساتھ
 ہم بھی کوئی براہ راست واقفیت رکھتے ہیں، اور جو اس لمحہ شعور میں کہ یہ
 موجود ہوتی ہے، اسی طرح سے موجود ہوتی ہے، جس طرح سے ایسے لمحوں
 کی کل زندگی میں ابھی تھوڑی دیر پہلے اس کو جو امتزاع کہا گیا تھا تو اس
 سے یہ مراد نہ تھی کہ بعض تصورات کی طرح سے اس کا احضار جزئی تجربے
 کے اندر نہیں ہو سکتا اس سے صرف یہ مراد تھی کہ یہ چشمہ شعور میں کبھی تنہا
 نہیں ملتی۔ مگر جب کبھی یہ ملتی ہے تو یہ محسوس ہوتی ہے۔ بلکہ اسی طرح سے
 محسوس ہوتی ہے جس طرح سے کہ جسم محسوس ہوتا ہے۔ اور اس کا احساس
 بھی امتزاع ہے کیونکہ یہ کبھی تنہا محسوس نہیں ہوتا، بلکہ ہمیشہ اور چیزوں کے
 ساتھ محسوس ہوتا ہے، اب کیا ہم زیادہ صحت کے ساتھ یہ بتا سکتے ہیں کہ مرکزی
 کارفرما ذات کا احساس کس شے پر مشتمل ہوتا ہے۔ ابھی اس امر کا متعین ہونا
 لازمی نہیں، کہ عامل و کارفرما ذات ایک وجود یا اصول کی حیثیت سے کیا ہے۔
 بلکہ جب اس کے وجود سے آگاہ ہوتے ہیں، تو ہم کو کس قسم کا احساس ہوتا ہے۔
 میں اپنی حالت کے متعلق تو کہہ سکتا ہوں کہ مجھ کو احساس ہوتا ہے،
 اور میں اس کو بیان کر سکتا ہوں لیکن چونکہ جو کچھ مجھ کو احساس ہوتا ہے، اس
 کی اگر تعیم کر لی جائے تو غالباً اس کی مخالفت ہوگی، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جزو
 یہ افراد پر منطبق نہ ہو سکے) اس لئے واحد محکم ہی کی ضمیر استعمال کروں گا۔
 جن لوگوں کا تامل میرے بیان کی تائید کرے وہ اس کو تسلیم کر لیں۔ جن
 لوگوں کا تامل اس کا مؤمد نہ ہو سکے ان سے میں سب کے مطالبات پورے
 نہ کر سکنے کا اعتراف کرتا ہوں۔

اول تو مجھے اس امر کا وقوف ہوتا ہے کہ اپنے خیال میں تائیدوں

اور محرماتوں کا وقوف ہوتا رہتا ہے۔ میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ رکاوٹیں واقع ہوتی ہیں اور رفع ہوتی ہیں بعض رجحان خواہش کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں، اور بعض اس کے مخالف ہوتے ہیں جن چیزوں کا میں خیال کرتا ہوں ان میں بعض تو ایسی ہوتی ہیں جو خیال کی دھچکی کا ساتھ دیتی ہیں، بعض ایسی ہوتی ہیں جو اس سے مخالفت رکھتی ہیں۔ باہمی مخالفتیں اور اور موافقیں امدادیں اور مزاحمتیں جو ان خارجی معاملات کے اندر ہوتی ہیں پلٹ جاتی ہیں اور اپنے پر میری فطرت کی ردا ت پسدا کرتی ہیں جو ان کی تائید یا مخالفت کرتی ان کو لیتی یا ان سے انکار کرتی ہے ان کے مخالف یا موافق کوشش کرتی اور لا و نعم کہتی ہے۔ یہ مرتعش رہنے والی داخلی زندگی میرے اندرون مرکوزی غنودہ ہے جس کو میں نے ان الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے جن کو سب استعمال کر سکتے ہیں۔

لیکن جب میں اس قسم کے عام بیان سے قطع نظر کر لیتا ہوں اور جزئیات کے ساتھ دست و گریباں ہوتا ہوں اور واقعات کو جتنا قریب سے ممکن ہو سکتا ہے دیکھتا ہوں تو میرے لئے کسی خالص روحی عنصر کا عامل اور مصروف کار حالت میں پتا چلانا دشوار ہوتا ہے۔ جب کبھی میری تاملی نظر ان مظاہر خود کار کو بروقت عمل کافی تیزی سے لوٹ پلٹ کر دیکھنے میں کامیاب ہو جاتی ہے تو جس شے کو یہ کبھی وضاحت کے ساتھ محسوس کر سکتی ہے وہ کوئی جسمانی عمل ہوتا ہے جو زیادہ تر سر کے اندر واقع ہوتا ہے۔ ایک لمحے کے لئے اس جزو کو نظر انداز کر کے جو ان تاملی نتائج کے اندر مبہم ہے میں ان جزئی نتائج کے بیان کرنے کی کوشش کرتا ہوں جو مجھے قطعی اور واضح معلوم ہوئے ہیں۔

اولاً تو جہ کرنے اقرار کرنے انکار کرنے سہی کرنے کے افعال میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سر کے اندر کوئی شے محسوس طور پر حرکتیں کرتی ہے۔ اکثر حالتوں میں ان حرکات کو قطعی صحت کے ساتھ بیان کیا جاسکتا

ہے۔ کسی ایسے تصور یا ایسی حس کی طرف متوجہ ہوتے وقت جو کسی خاص حس حلقہ سے تعلق رکھتی ہو، آگے حس کے مطابق کی حرکت وقوع میں آتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ مثلاً میں بھری اصطلاحات میں اس کے بغیر خیال نہیں کر سکتا کہ میرے ڈھیلوں میں مختلف انعطافات، انحرافات، تطابقات کے مختلف دباؤ محسوس نہ ہوں جس جہت میں کہ شے کے ہونے کا تصور ہوتا ہے، وہ ان حرکات کی نوعیت کو متعین کرتی ہے جس کا احساس میرے شعور کے لئے اس انداز کے مطابق ہو جاتا ہے جس میں کہیں مرئی شے کو لینے کے لئے خود کو تیار کرتا ہوں۔ اپنا دماغ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس میں خطوط جہات بھرے پڑے ہوں۔ اس کا مجھے اس وقت شعور ہوتا ہے، جب میں ایک آلہ حس سے دوسرے کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، یا تدریج چند خارجی چیزوں پر نظر ڈالتا ہوں، یا حسی تصورات کے مختلف سلسلے پر متوجہ ہوتا ہوں۔

جب میں ان حرکات کے یاد کرنے یا ان پر غور کی کوشش کرتا ہوں تو بجائے اس کے کہ میں حوالی کی طرف متوجہ ہوں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حوالی سے داخل کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، اور گویا میں خارجی دنیا سے علیحدہ ہو رہا ہوں۔ جہاننگ میں ان احساسات کا پستہ لگا سکتا ہوں یہ ڈھیلوں کے باہر کی طرف گردش کرنے پر مبنی ہوتے ہیں۔ اسی قسم کی گردش میرے خیال میں ڈھیلوں میں سوتے وقت ہوتی ہے، اور یہ اس کے بالکل برعکس ہوتی ہے، جو حالت بیداری میں نظر کے کسی شے کی طرف جاتے وقت ہوتی ہے۔ استدلال کرتے وقت میں دیکھتا ہوں کہ میرے ذہن میں ایک شکل ہوتی ہے، جس کی مقامیت مبہم ہوتی اور فکر کے مختلف کسری معروضات اس کے خاص خاص نقاط کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اور میری توجہ کا یکے بعد دیگرے ان میں سے کسی ایک جانب مائل ہونا نہایت وضاحت کے ساتھ اس طرح سے محسوس ہوتا ہے کہ گویا سر میں حرکتیں ہو رہی ہیں اور انہی جہت یکے بعد دیگرے بدل رہی ہیں۔ اقرار و انکار کرتے وقت حرکات زیادہ پیچیدہ معلوم

ہوتی ہیں۔ اور مجھے انکلیان کرنا زیادہ دشوار معلوم ہوتا ہے۔ انہیں کوئے کا کھلنا اور بند ہونا زیادہ حصہ لیتا ہے۔ ان سے کم واضح حلق کی حرکات اور منہ کے عقبی حصے کی حسرتیں ہوتی ہیں۔ کو ایک ذہنی حس کلندن کے مشابہ ہوتا ہے، یہ ہر ذہنی جھجک یا معروضات فکر کے محسوس تنفس پر میرے سانس کو دگتا ہے۔ اور جس وقت نفرت پر ذہن غالب آجاتا ہے تو یہ نفرت کے ساتھ کھلتا ہے تاکہ ہو امیری ناک اور حلق میں سے گزر جائے۔ اس ہوا کی حرکت کا احساس احساس رضامندی کا تو ہی عنصر ہوتا ہے پیشانی اور پوٹھکے عضلات کی حرکات ان چیزوں کی نہایت ہی خفیف خوشگوار سی وغیرہ خوشگوار سی کے ساتھ واقع ہوتی ہیں جو ذہن کے سامنے آتی ہیں۔

کسی قسم کی کوشش میں پیشانی اور ٹوٹے کی حرکات کے ساتھ جڑوں کے عضلات کے انقباضات اور تنفس کے تغیرات بھی شامل ہو جاتے ہیں اور اور اس طرح احساس اس حصے سے نکل جاتا ہے جس کو صحیح معنی میں سر کہتے ہیں جب کسی شے کی رغبت یا اس سے نفرت کا احساس شدت سے ہوتا ہے اس وقت بھی یہ سر سے متجاوز ہو جاتا ہے۔ اس وقت جسم کے اکثر حصوں سے احساسات دماغ کی طرف آتے ہیں اور سب کے سب میرے جذبے کو ظاہر کرتے ہیں اور سر کے جو اصلی احساسات ہوتے ہیں وہ بڑے مجمع کے اندر مل جاتے ہیں۔

پس ایک اعتبار سے تو یہ صحیح طور پر کہا جاسکتا ہے کہ کم از کم ایک شخص کے اندر ذاتوں کی ذات کا جب بغور ملاحظہ کیا جاتا ہے تو یہ زیادہ تر سیرا سیرا اور نگلے کے مابین ان عجیب و غریب حرکات کے مجموعہ پر مشتمل معلوم ہوتی ہے۔ میں یہ ہرگز نہیں کہتا کہ یہ صرف انہیں پر مشتمل ہوتی ہے کیونکہ میں اس بات کو پوری طرح پر محسوس کرتا ہوں کہ اس میدان میں تامل بوجہ دشوار ہے۔ مگر مجھے اس امر کا قطعاً یقین ہے کہ یہ حرکات میری سب سے اندرونی فعالیت کا جزو ہیں جن کا مجھ کو نہایت ہی واضح طور پر وقوف ہوتا ہے۔ اگر وہ ہم حصے جن کی میں ہنوز تعریف نہیں کر سکتا میرے اندر ان

واقع حصوں کے مشابہ ثابت ہوں، اور میں اور سب انسانوں کے مثل ہوں تو نتیجہ یہ ہو گا کہ ہماری کل روحی فعلیت یا وہ فعلیت جس کو عموماً اس نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ درحقیقت جسمانی فعلیت کا احساس ہے جس کی صحیح نوعیت اکثر اشخاص نظر انداز کر دیتے ہیں۔

اب بغیر اس کے ہم اپنے آپ کو اس نظر سے کے اختیار کرنے کا ذمہ دار بنائیں ہم اس پر تھوڑی دیر غور کرتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہو تو اس سے کیا نتائج برآمد ہونگے۔

اول تو یہ کہ ذات کا عقود ہی حصہ جو تصورات اور واضح افعال کے مابین واسطہ ہے وہ ایسی فعلیتوں کا مجموعہ ہو گا جو عضویاتی اعتبار سے خود افعال سے کچھ زیادہ مختلف نہونگی۔ اگر کل عضویاتی افعال کو ہم تطابقات اور سرانجامات میں تقسیم کر دیں تو عقود ہی ذات یہ حیثیت مجموعی تطابقات پر مشتمل ہوگی۔ اور کم گہری اور زیادہ متغیر ہونیوالی ذات جس حد تک کہ یہ عامل و کار فرم ہے، سرانجامات پر مشتمل ہوگی۔ لیکن تطابقات و سرانجامات دونوں اضطرابی اقسام کے مطابق ہونگے۔ دونوں حسی و تصور ہی اعمال کا نتیجہ ہونگے جو خود کو یا تو دماغ کے اندر ایک دوسرے میں خارج کریں گے یا باہر اور دوسرے خارجی حصوں کی طرف خارج ہوں گے۔ تطابقات کی خصوصیت یہ ہوگی کہ یہ کم از کم اضطرابی کہ سے کم تعداد میں ہوں گے، ان کا بار بار اعادہ ہو گا۔ ذہن کے باقی مافیہ کے تغیرات میں یہ غیر متغیر ہوں گے، اور ان کی سوائے اس کے کہ شعور کے سامنے مختلف اشیاء کی موجودگی میں محم یا مزاحم ہوں اور کوئی اہمیت نہ ہوگی اور نہ اس کے علاوہ کوئی پچاسی ان کے اندر ہوگی۔ یہ خصوصیات قدرہ نہیں ان کی طرف تاملی طور پر کچھ زیادہ تفصیل کے ساتھ توجہ کرنے سے باز رکھیں گی۔ اور اس کے ساتھ ہی یہ ہیں ان کے اعمال کا ایک مربوط مجموعہ ہونے سے واقف کریں گی۔ جو ان مستام چیزوں کے مقابلے میں بالکل نمایاں معلوم ہونگے، جو شعور کے اندر ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ یہ ذات کے اور اجزا یعنی مادی معانی

روحی (جیسی صورت بھی ہو) کے مقابلے میں بھی نمایاں معلوم ہوں گی۔ یہ رذات ہیں اور اولین رذات ہیں۔ ہر شے انکو متبج کر دیتی ہے۔ کیونکہ وہ اشتیاء جن سے اور کسی قسم کا نتیجہ نہیں ہوتا وہ بھی ایک لمحہ کیلئے ابر و پر بل پڑ جانے اور کوسے کے بند ہونے کا باعث ہو جاتی ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جتنی چیزیں ذہن میں داخل ہوتی ہیں ان سب کو گویا داخلہ کا امتحان دینا ہوتا ہے اور گویا انہیں ذرا سی اپنی جھلک دکھلا دینی ہوتی ہے اگر یہ پسند کر لی جاتی ہیں تو داخل ہونے دیا جاتا ہے ورنہ لوٹا دیا جاتا ہے۔ یہ ابتدائی اور اولین ذوات دروازے کے کھلنے یا بند ہونیکے مشابہ ہیں۔ نفسی تغیر کے دوران میں یہ میل و انحراف اجازت و مزاحمت کے مستقل مغز معلوم ہوتی ہیں جو خارجی معاملات کے مقابلے میں داخل معلوم ہوتے ہیں جنکے اعتبار سے یہ واقع ہوتی ہیں۔ اور یہ ایک ایسی درمیانی اور قطعی حیثیت رکھتی ہیں جو لٹا کا کوئی جزو نہیں رکھتا۔ پس کچھ تعجب نہیں ہے اگر ہم ان کو نتائج کا مولد اور افعال کا نقطہ آغاز خیال کرتے ہوں، یا یہ ہم کو جیسا کہ ایک لمحہ پہلے لکھا گیا تھا اپنی شخصی زندگی میں ایسی معلوم ہونے لگیں جیسے ایک قطعہ کے اندر بالائے حصار ہوتا ہے۔

اگر یہ درحقیقت سب سے اندر کا حصار ہوں، اگر یہ ان ذوات کا اصلی حصہ ہوں جن کے وجود کا ہم کو بھی بلا واسطہ تجربہ ہو سکتا ہے تو یہ نتیجہ ہو گا کہ جس شے کا تجربہ ہو سکتا ہے وہ قطعی طور پر معروضی خیال کی جائے۔ اور یہ معروضی حصاروں میں متفرق ہو جاتا ہے ایک کا تعلق ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے اور دوسرے کا غیر ذات کی حیثیت سے۔ اور ان حصوں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے مولے اس واقعے کے کہ یہ معلوم ہیں۔ چشمہ فکر کے موجود ہونے کا واقعہ ان کے تجربے میں آنے کا لازمی و ناگزیر ذہنی واقعہ ہوتا ہے لیکن تجربے کی یہ شرط ایسی شے نہیں جس کا اس وقت تجربہ ہوتا ہو مسلم کا فوری طور پر علی نہیں ہوتا۔ اس کا علم صرف بعد کے غور سے ہوتا ہے۔ پس بجائے اس کے کہ چشمہ فکر خود اپنے شعور کا ہولہ وراپنے وجود کا اور ایسی چیزوں کے ساتھ خیال کرتا ہو جن کا یہ خیال کرتا ہے اسکو خالص شعور کا چشمہ کہنا بہتر ہے۔ یعنی یہ معرفت کا خیال کرتا ہے جن میں سے

بعض کو یہ لانا کہتا ہے اور اپنی حسب العادات کا جرد متزود یا متعلق طور پر خیال ہوتا ہو۔ پس چشمہ کا ہر جزو اس قسم کے تصور یا علم کا ٹکڑا ہوگا جس امکان اور غیر لاندہ نیا شامل ہونے کے جو دونوں ملک یہ تماشاکرتے ہوں مگر خود اپنے ذہنی وجود پر غور و فکر نہ کرتے ہونگے۔ یہ علم صاحب فکر ہوگا اور اس مفکر کے وجود کا ہم کو منطقی مسئلہ کے طور پر علم ہوگا نہ کہ اس ردی فعلیت کے براہ راست ادراک سے جس کے مالک ہونے کا فطری طور پر یقین ہوتا ہے۔ طبیعی مظاہر کے پردہ میں مادہ اسی قسم کا مسئلہ ہے۔ پس مسئلہ مادہ اور مسئلہ مفکر کے مابین مظاہر کی چادر جھولے گی۔ ان میں سے بعض کا (حقائق) مادے سے زیادہ تعلق ہوگا اور بعض کا (افسانے) آرا (غلاط) مفکر سے۔ لیکن مفکر کون ہوگا اور کتنے علیحدہ علیحدہ کائنات ہیں فرض کرنے چاہئیں یہ سب مابعد الطبیعیاتی تحقیقات کے موضوع ہیں۔

اس قسم کے نظریات عقل عام سے متجاوز ہو جاتے ہیں۔ اور یہ عقل عام ہی سے متجاوز نہیں ہو جاتے (جو فلسفہ میں کوئی بہت بڑا اعتراض نہیں ہے) بلکہ یہ ہر فلسفیانہ گردہ کے ذہنی مفروضات کی تردید کرتے ہیں ردعانیہ مادہ رائیہ تجربیہ سب کے سب ہم میں مقروں ادراکی فعلیت کا براہ راست ادراک مانتے ہیں۔ ان میں باہم کتنے ہی اختلافات کیوں نہ ہوں وہ انکار کے وجود کو ایسی موجود حقیقت مانتے ہیں جس تک ارتیابیت کی دسترس نہیں ہو سکتی۔ اس لئے میں گذشتہ چند صفحات کو جملہ معترضہ کہوں گا اور اب سے ختم کتاب تک عقل سلیم کے راستے پر چلوں گا اس سے میری مراد یہ ہے کہ میں یہ تسلیم کرتا رہوں گا (جس طرح سے میں اب تک تسلیم کرتا رہا ہوں) خصوصاً گذشتہ باب میں) کہ میں اپنے عمل فکر کا براہ راست وقوف ہوتا ہے اور محض اس امر پر زور دوں گا کہ یہ اس سے زیادہ لطیف اور داخلی مظہر ہوتا ہے جتنا کہ ہم میں سے اکثر نے فرض کر رکھا ہے۔ کتاب کے ختم پر میں ان شکوک کی طرف پھر لوٹوں گا جن کو یہاں سرسری طور پر بیان کر دیا ہے، اور ان سے کچھ دیر کے لئے مابعد الطبیعیاتی خیالات میں مصروف فکر ہوں گا۔

پس فی الحال جس نتیجہ تک میں پہنچا ہوں وہ حسب ذیل ہے۔ یہ کہ

(کم از کم بعض اشخاص میں) داخل ترین ذات کا وہ جزو جس کا نہایت وضاحت سے احساس ہوتا ہے اکثر و بیشتر سر کی حرکات تطابق پر مشتمل معلوم ہوتا ہے جن کا توجہ اور تفکر کی کمی وجہ سے معمولاً ادراک نہیں ہوتا اور جن کو اس ذمہ سے یہ شمار نہیں کیا جاتا جس میں کہ یہ درحقیقت ہوتے ہیں یہ کہ ان کے علاوہ کسی شے مزید کا کوئی بہم سوا احساس ہوتا ہے۔ اور آیا یہ احساس خفیف عضو یا قی اعمال کا ہوتا ہے یا کسی معروفی شے نہیں ہوتا بلکہ نہایت ہی کا ہوتا ہے یعنی فکر کا جو خود اپنا معروف بن جاتا ہے یہ مسئلہ اسی طرح سے مختلف فیہ رہے جس طرح سے یہ مسئلہ ہے کہ آیا یہ ناقابل تقسیم مسائل۔ دینی جو ہر ہے یا مسئلہ کہ آیا خیر و اذیٰ حاکم اس کا قسمی ہے یا اس کی نوعیت کے متعلق اور جو قیاسات ہو سکتے ہیں۔

ذات کے اجزائے مقومہ کی تحلیل کے باب میں اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے ہیں اب ہم ذات کے ان جذبات کی طرف توجہ ہوتے ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔

احساسات اور اصل۔ الہیجان نفس اور بے الہیجان نفس کے

احساس جو تینوں حکویمت نفس لہتے ہیں ان میں سے پہلی تھوڑی دیر بعد بحث کروں گا۔ زبان میں دونوں قسم کی خود مینوں کے لئے کافی مراد فہم ہے۔ چنانچہ غرور تکبر غریزہ ایک طرف ہیں اور انکساری عاجزی، پریشانی شرم پشیمانی، تاسف حقارت مایوسی وغیرہ دوسری طرف ہیں۔ تاثر کی یہ قسمیں فطرت انسانی کے بلاد اسطہ اور فطری مواہب ہیں۔ استلافہ اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ یہ ثانوی مظاہر ہیں جو حسی لذات آلام کے ساتھ تیزی کے ساتھ اندازہ کرنے سے پیدا ہوتے ہیں اور اس اندازے کی طرف ہمارا خوشحال یا بد حال شخصی رجحان رہبری کرتا ہے۔ استفساری لذات کا مجموعہ طمانیت نفس ہے استفساری آلام کا مجموعہ اس کے مخالف احساس شرم کا باعث ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم کو طمانیت نفس حاصل ہوتی ہے۔ تو ہم ان گل ممکنہ منافع کو جن کے ہونے کی ہم کو توقع ہوتی ہے اپنے ذہن میں بوہرتے ہیں۔ اور جب ہم کو مایوسی ہوتی ہے

تو ہم ہر بات سے برا شگون لیتے ہیں۔ لیکن محض نفع کی توقع طمانیت نفس نہیں ہوتی اور یہ محض نقصان کا اندیشہ مایوسی نفس پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص کے احساس کی ایک عام خواہوتی ہے۔ اور یہ خواہ ان خارجی اسباب سے آزاد ہوتی ہے جو ہماری طبیعت اور بے اطمینانی کا باعث ہو سکتے ہیں یعنی اگر ایک آدمی درجہ کے آدمی کو کوئی بڑی کامیابی ہو جائے تو وہ ممکن ہے غرور و تکبر کا شکار ہو جائے۔ اور ایک ایسا شخص جس کی زندگی کامیابی مشتبہ نہیں ہے اور جس کی سب قدر و منزلت کرتے ہیں وہ آخر تک اپنی قوتوں پر منکسر نہ ہی نظر ڈالتا ہے۔

بہر حال کہہ سکتے ہیں کہ معمولاً احساس ذات کے لئے جو شے محرک ہو سکتی ہے وہ انسان کی ذاتی کامیابی و نام کامی وہ اچھی یا بری حیثیت جو فی الواقع انسان کی دنیا میں ہوتی ہے۔ اس نے اپنا ہاتھ جب میں ڈالا اور ایک آواز نکالا اور کہنے لگا کہ تم کس قدر اچھے لڑکے ہو، ایسا شخص جس کا آنا نے تجویزی کافی وسیع ہو چکا ہو جو اپنے میں ایسی قوت پاتا ہو جس کی بنا پر اس کو ہمیشہ کامیابی نصیب ہوتی ہو، جو دولت منزلت احباب و شہرت رکھتا ہو اس کو اپنے اوپر اس قسم کی بے اعتمادی اور شکوک نہیں ہو سکتے جو اس کو یقین میں ہو اگر تھے۔ کیا یہ وہی عظیم الشان بابل نہیں ہے جس کو میں نے آباد کیا ہے۔ برخلاف اس کسے وہ شخص بار بار غلطیاں کرتا ہے جس کو وسط زندگی میں بھی ناکامیوں ہی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے۔ اسکی حالت بے اعتمادی نفس کی بد دولت مریضوں کی سی ہو جائے گی۔ وہ ایسے امتحانات سے بھی گریز کرے گا جن کا وہ آسانی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔

طمانیت نفس اور بے اعتمادی نفس کے جذبات عجیب و غریب قسم کے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اسی طرح سے ابتدائی قسم بننے کی قابلیت رکھتا ہے جس طرح سے غصہ یا الم۔ ان میں سے ہر ایک کے خاص قسم ان افعال میں ہوتے ہیں جو ہم پر معلوم ہو جاتے ہیں طمانیت نفس کی حالت میں عضلات ہمیں چمکے ہوئے ہیں انکھیں قوی اور پر شوکت ہوتی ہیں۔ رفتار میں ایک انداز اور لچک ہوتی ہے جیسے پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور ہونٹوں میں ایک خاص قسم کی مسکراہٹ ہوتی ہے۔ علامات کا یہ تمام مرکب عجیب و غریب طور پر

پاگل خانوں میں نظر آتا ہے۔ جہاں دو چار مریض ایسے ضرور ہوتے ہیں جو غرور و غرور کی بنا پر دیوانے ہو جاتے ہیں جن کی پر غرور شکل مشکبہ لہذا رفتار ان کے ہر قسم کے عہدہ و صاف کے مقابلے میں بالکل نمایاں معلوم ہوتی ہے انھیں مایوسی کے قلعوں میں ہم کو مخالف قسم جذبے کے قوی ترین مثالیں ملتی ہیں۔ نیک لوگ جو یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم ناقابل اغوجرم کے مرتکب ہوئے ہیں ہمیشہ کے لئے ہوش و حواس کھو بیٹھتے ہیں وہ سمجھتے ہیں و بکتے ہیں نظروں سے بچنا چاہتے ہیں زور سے بول نہیں سکتے نظرا پر اٹھا نہیں سکتے۔ ایسی قسم کی مریضہ حالتوں میں خوف و غضب کی طرح ذات کے یہ دو مخالف جذبے بھی بلا کسی مصحول وجہ کے برا بیختم ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس امر کو ہم خود بھی جانتے ہیں کہ ہماری خود اعتباری اور خود واقعی کے تھرمائیٹر کا پارہ کیونکر اتنا زیادہ ہوتا ہے جس کے اسباب عقلی نہیں بلکہ اخلاقی اور عضوی ہوتے ہیں اور کبھی اس منزلت کے تغیر کے مطابق نہیں ہوتے جو ہمارے اعجاب اپنے دلوں میں رکھتے ہیں۔ ان جذبات کی اصل کے متعلق ہم اس وقت زیادہ اچھی طرح گفتگو کر سکیں گے جب ہم خود طلبی اور بقائے نفس کے جذبات سے بحث کر چکیں گے۔

۳۔ خود طلبی اور بقائے نفس

یہ الفاظ ہماری اساسی جبلتی تسویقات کی بڑی تعداد پر حاوی ہیں مثلاً جسمانی خود طلبی اجتماعی خود طلبی روحی خود طلبی۔
تمام معمولی مفید اضطراری اعمال حرکات تغذیہ و تحفظ کے لئے ہوتے ہیں۔
خوف و غضب دونوں ایسے افعال کا باعث ہوتے ہیں جو ایک ہی طرح پر مفید ہیں اس کے مقابلے میں اگر خود طلبی سے ہماری مراد آئندہ کا انتظام ہو اور اس کو موجودہ انتظام سے ممتاز کریں تو ہم کو خوف و غضب دونوں کو شکار کرنے و دولت جمع کرنے کے لئے بنانے اور آلات تیار کرنے والی جبلتوں کے ساتھ شمار کرنا پڑیگا۔ اور ہم کہیں گے کہ یہ بھی جسمانی اغراض نفس کے پورا کرنے کی تحریکات ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ بالا آخری جبلتیں محبت منہی محبت والدین استعجاب و حرص کے

ساتھ صرف جسمانی لٹا ہی کی ترقی میں سرگرم کار نہیں ہوتیں بلکہ مادی لٹا کو اس کے وسیع ترین معنی میں ترقی و عروج بخشی ہیں۔

ہماری معاشری خود طلبی براہ راست محبت و مودت و دوسروں کو خوش کرنے ان کی توجہ کو اپنی طرف مائل کرنے اسے اپنی تعریف و عین کے طالب ہونے، حرص و رشک طلب شان و شوکت طلب اقتدار و قوت سے جاری رہتی ہے لیکن بلاد اسطہ اور تہنی مادی خود طلبی کی تحریکات اجتماعی اغراض کے لئے پیشہ ہوں وہ سب کام کرتی ہیں یہ امر کہ اجتماعی خود طلبی کے لئے جو تحریکات بلاد اسطہ عمل کرتی ہیں وہ غالباً خالص جبلتیں ہوتی ہیں آسانی کے ساتھ دریافت ہوسکتا ہے اپنے کو معروف کرنے کی خواہش میں ایک خاص بات یہ ہوتی ہے کہ اس کی شدت کا معرفت کی قیمت سے حسی یا عقلی اعتبار سے مقابلہ کیا جائے تو ان میں بہت ہی کم تعلق نکلا آئے گا۔ ہم کو اپنے ساتھ ملاقات کے مڑھانے کا بعد نوتا ہوتا ہے اور صرف اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی کا ذکر کرے تو یہ کہہ سکیں ہاں! اس کو تو میں اچھی طرح سے جانتا ہوں۔ ہم اس کے دیوانہ ہوتے ہیں کہ مڑھک پر نکلیں تو چیلنے پھرنے والوں میں سے آدھے لوگ ہم کو سلام کریں۔ اس میں شک نہیں کہ مقتدر دوست اور اپنے متعلق ان کی عمدہ رائے بہت زیادہ محبوب ہوتے ہیں۔ تہیکرے ایک مقام پر اپنے ناظرین سے پوچھتا ہے کہ اگر بال مالی اسٹریٹ میں آپ اس طرح پھر رہے ہوں کہ ایک ڈیوٹ کو آپ کا دہنا ہاتھ پکڑے ہو اور دوسرا بایاں ہاتھ تو کیا آپ کو اس سے سید خوشی ہوگی۔ لیکن اگر ڈیوٹ فیر نہوں اور اس طرح ہر طرف سے سلام بھی نہ ہوتے ہوں کہ ہر شخص رشک کرے تو بھی ہم میں سے بعض کیلئے جو کچھ بھی ہو سکے وہ کافی ہو جاتا ہے۔ فی زمانہ ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی ہے جس کو محض اس کا خط ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی عنوان سے ان کا نام اخباروں میں آتا رہے۔ آمد و رفت میں شخصی کالم میں ملاقات کے کالم میں حتیٰ کہ اگر اور کسی صورت سے نہ آئے تو بدنامی ہی ہے ہسی۔ کسی نہ کسی صورت سے تہ ضرور رہنا چاہیے کیونکہ ان کے نزدیک بدنام اگر ہو گئے تو کیا نام نہ ہو گا۔ کیونکہ مٹھریلہ کا قاتل اس انتہائی صورت کی مثال چھن تک بدنامی کی

خواہش اختلال جو اس کی صورت میں ترقی کر سکتی ہے۔ اخبارات نے اس کے افق ذہنی کو محدود کر رکھا تھا سولی پر چڑھتے وقت جو کچھ اس نے کہا اس کا ایک جملہ یہ بھی تھا۔ خداوند اس ملک کا اخباری مطبع مجھ سے ایک بہت بڑا بل تصفیہ طلب رکھتا ہے۔ صرف انخاص ہی نہیں بلکہ جن اشیاء و مقامات کو میں جانتا ہوں وہ بھی اس طرح پر میری ذات میں وسعت پیدا کرتے ہیں۔ فرانس کا مزدور اس آئے کی نسبت جس کو وہ ابھی طرح سے استعمال کر سکتا ہے۔ Came comait (میں اس کو جانتا ہوں) کہتا ہے۔ اسی طمع جن لوگوں کی آراء کے متعلق ہم کو پروا نہیں ہوتی ان کی بھی توجہ اور لحاظ کے ہر خط ہم خواہشمند رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے اکثر ایسے اشخاص جو صحیح معنی میں بڑے اور ایسی عورتیں جو اکثر اموریں دقیقہ رس ہوتی ہیں ایک معمولی اور ادنیٰ شخص جس کی شخصیت سے انھیں قطعاً نفرت ہوتی ہے اس پر بھی اپنا اثر ڈالنے میں بہت کچھ اہتمام کرتے ہیں۔

روحانی خود طلبی کے عنوان کے ماتحت ہر وہ تحریک آجانی چاہیے جو ذہنی ترقی کا باعث ہوتی ہے اب خواہ ترقی علمی ہو یا اخلاقی یا محدود معنی میں روحانی۔ لیکن یہ امر ہم کو ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ محدود معنی میں جس کو روحانی خود طلبی کہتے ہیں وہ دراصل اس مادی اور اجتماعی خود طلبی کے ماتحت آجاتی ہے جو خوش و نشر کے بعد کے لئے ہوتی ہے۔ مثلاً مسلمان جو بہشت کا طالب ہوتا ہے یا عیسائی جو دوزخ کی لعنت سے بچنے کی آرزو رکھتا ہے الہی ان چیزوں کی مادیت جن کا وہ خواہشمند ہوتا ہے بالکل واضح ہوتی ہے۔ جنت کے اگر نسبتہ تہذیب خیال کو لیا جائے تو اس کے اکثر منافع اہل دنیا کی محبت اپنے آباد اجداد کی قربت باری تعالیٰ کا دیدار یہ سب اعلیٰ و ارفع قسم کے منافع ہیں۔ صرف تزکیہ نفس اور دامن کے داغ عصبان سے پاک ہونے کی خواہش تو وہ اس زندگی کے لئے ہو یا آخر و نشر کے بعد جو زندگی آنے والی ہے اس کے لئے ہو صرف اس کو خالص روحی خود طلبی کہہ سکتے ہیں۔

لیکن ذات معلوم کی زندگی کا یہ عام اور خارجی تبصرہ اس وقت تک ناقص رہے گا جب تک انسان کے مختلف درجہ رغبت و آویزش کا حال بیان نہ کیا جائے۔

لنائے مخلقہ کی
بہمی رقابت
و آویزش

اکثر ان چیزوں میں سے جن کی ہم کو خواہش ہوتی ہے جب
متحد ہمارے سامنے آتی ہیں تو ہماری فطرت ہی ہم کو ان میں
سے ایک کے اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ ایسا ہی یہاں بھی
ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ میں اپنی تجربی ذاتوں سے صرف
ایک کو اختیار کر سکتا ہوں اور باقی کو چھوڑ دینے پر مجبور ہوتا ہوں۔ یعنی اگر یہ ممکن
ہو کہ میں ایک وقت میں حسین و جمیل مولانا تازہ عمدہ لباس والا شہر زور دولت مند
بدلہ بیخ ہنس مکھ عورتوں کو اپنے اوپر فریفتہ کرنے والا اور اس کے ساتھ فلسفی مزاج
عبر سپاہی افریقہ کا محقق ہوں اور اس کے ساتھ ہی خوش الحان شاعر اور دلی بھی
ہو سکتا ہوں تو نہیں کہیں ایسا ہونا پسند نہ کروں گا کیونکہ ناکلن محض ہے کہ وہ ڈیڑھ کلام دلی کے کلام کے باطل
مخالف ہو گا جس سے کہہ اور رحم دل آپس میں لڑیں گے غطفی اور عاتون کش ایک
سرزمین میں نہیں رہ سکتے۔ ابتدائے زندگی میں اس قسم کی مختلف سیرتیں انسان کو
معلوم ہوتی ہیں لیکن ان میں سے کسی ایک کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے یہ معنی ہوتے
اوروں کو کم و بیش دیا دیا جائے۔ اس لئے جس شخص کو اپنی صحیح ترین قوی ترین میں
ذات کی تلاش ہوتی ہے اسے اس فہرست کو بہت غور سے دیکھنا پڑتا ہے
پھر کہیں وہ اپنے لئے ایسی صورت اختیار کرتا ہے جس پر وہ اپنی ہر قسم کی گلابت
ہے۔ اس وقت اس کے علاوہ اور تمام ذاتیں غیر حقیقی ہو جاتی ہیں۔ لیکن اس
ذات کے حالات و واقعات حقیقی و واقعی رہتے ہیں۔ اس کی ناکامیاں صحیح
معنی میں ناکامیاں ہوتی ہیں۔ اس کی کامیابی حقیقی قسم کی کامیابی ہوتی ہے۔
اس کی ناکامی پر انسان شرمندہ و طولی ہوتا ہے اس کی کامیابی پر وہ خوش
اور نازاں ہوتا ہے۔ یہ مثال بھی اتنی ہی قوی ہے جیسی کہ اس انتخابی محنت
کی ہے جس پر میں چند صفحات پہلے زور دے چکا ہوں جس طرح ہر ایک قسم کی بہت
سی چیزوں میں سے آن و اعد میں فیصلہ کر لیتا ہے کہ انہیں سے کوئی حقیقت اس
کے لئے ہوگی یا یہ طرح، یہاں وہ اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ متعدد ممکنہ
ذاتوں یا سیرتوں میں سے کوئی اس کو انتخاب کرنی چاہیے۔ اور اس کے
ساتھ ہی اگر وہ ذاتوں اور سیرتوں میں سے کسی میں وہ ناکام ہو جاتا ہے،

تو اس ناکامی کو وہ اپنے لئے باعث شرمندگی خیال نہیں کرتا۔
 اسی طرح ہم کو ایسے شخص کی حالت بالکل معہ معلوم ہوتی ہے جو صرف
 اتنی سی بات پر شرم کے مارے ہرجاتا ہے کہ میں دنیا میں دوسرے درجے کا گھونپا
 کیوں ہوں۔ یقینی پاس کے نزدیک یہ امر کہ وہ ایک شخص کو چھوڑ کر باقی تمام دنیا سے بہت لگایا ہے
 کوئی وقعت نہیں رکھتا۔ وہ اپنے آپ کو اس ایک شخص سے بہت لیجانے کے
 لئے وقف کر دیتا ہے اور جب تک وہ اس سے بہت نہیں لیجاتا اس کی نظروں
 میں کوئی شے با وقعت نہیں ہو سکتی۔ اپنی نظروں وہ اپنے آپ کو ہیچ سمجھتا ہے۔
 اور اس میں شک نہیں کہ اس کو ہیچ معلوم بھی ہوتا ہے۔

لیکن نزدیک جس کو ہر شخص شکست دیکتا ہے۔ اس کے متعلق ذرا بھی اشتعال عموماً
 نہیں کرتا کیونکہ عموماً وہ سب پر غالب آنے کی کوشش سے ہاتھ اٹھا چکا ہے اگر کوئی شخص کوشش
 ہی نہ کرے تو اس کو ناکامی بھی نہیں ہو سکتی۔ اور اگر ناکامی نہ ہوگی تو کسی قسم کی
 بے عزتی و ہتک نہ ہوگی پس لئے اس دنیا میں ہمارا احساس نفس ان چیزوں
 پر مبنی ہوتا ہے جن کا ہم دعویٰ کرتے ہیں اور جن کے حصول میں ہم کامیاب ہو جاتے
 ہیں اس کا تعین اس نسبت سے ہوتا ہے جو ہماری کامیابیوں کو ہماری مغرور
 قوتوں سے ہوتی ہے۔ یہ گویا ایسی کسر ہوتی ہے جس میں ہمارے دعاوی تو
 نصب نما ہوتے ہیں اور ہماری کامیابی شمار کنندہ ہوتی ہے چنانچہ منزلت نفس
 کی یہ کسر نصب نما کے گھٹانے سے بھی اسی طرح سے بڑھ سکتی ہے جس
 طرح شمار کنندہ کے بڑھانے سے۔ دعویٰ کے ترک کروانے سے
 اسی قدر اطمینان و سکون حاصل ہوتا ہے جس قدر کہ ان کے پورا ہونے سے
 ہوتا ہے جس حالت میں مسلسل ناکامی ہوتی رہتی ہے، اور تکلیف کا خاتمہ
 نہیں ہوتا تو انسان ہمیشہ دعویٰ سے ہاتھ اٹھا کر ہی سکون حاصل کر سکتا ہے۔
 اچھلی مذہب کی تاریخ میں اپنا گتھکار ہونا تسلیم کر لیا جاتا ہے اصلاح سے ماورسی
 ظاہر کی جاتی ہے، اور اعمال کے ذریعے سے مغفرت حاصل کرنے کے خیال کو
 بالکل ترک کر دیا جاتا ہے کی نہایت ہی عمدہ مثال ہے لیکن اس کے علاوہ
 زندگی کے ہر شعبے میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ کسی خاص شے کے متعلق جب

کسی کی نادانیت صحیح مان لی جاتی ہے تو دل پر سے ایک بہت بڑا بار کم ہو جاتا ہے جب کسی عاشق کے پیغام محبت کو اس کی محبوبہ قطعاً رد کر دیتی ہے، تو اس کو بعض نفع کامی ہی نصیب نہیں ہوتی۔ بوسن کے اکثر باشندے (اور مجھے ڈر ہے کہ اور شہروں کے بھی) اگر موسیقی کا دعویٰ چھوڑ دیں اور بلاتامل نغمے کو نفیوت کہیں تو ان کی زندگی نہایت خوشگوار ہو جائے۔ وہ دن کیسا خوشگوار ہوتا ہے جب ہم نوجوان یاد بلیے نظر آنے کی کوشش کو ترک کر دیتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ خدا کا شکر ہے وہ مغالطے رفع ہو گئے۔ ہر وہ شے جس کا ذات پر اضافہ کیا جاتا ہے، وہ بار بھی ہوتی ہے اور باعث فخر بھی۔ امریکہ کی خانہ جنگی کے زمانہ میں ایک شخص کا جبہ ضائع ہو گیا تو وہ اتفاقاً وہ شرک پر لوٹتا تھا اور کہتا تھا کہ جب سے میں پیدا ہوا ہوں مجھ کو یہ آزادی و مسرت کبھی نصیب نہ ہوئی تھی۔

بس ہمارا احساس نفس ہمارے قبضہ و قدرت میں ہوتا ہے چنانچہ کارلائل کہتا ہے مزدوری کا مطالبہ نہ کر دینا تیرے قدموں کے نیچے ہوگی۔ ہمارے زمانہ کے سب سے زیادہ عقلند آدمی نے کیا خوب بات کہی ہے کہ زندگی کا آغاز صحیح معنی میں ترک زندگی سے ہوتا ہے۔

دھمکیاں اور منتیں انسان کو اس وقت تک متاثر نہیں کر سکتیں جب تک یہ اس کی امکانی یا اھلی ذوات کو متاثر نہ کریں۔ ان ذوات کو متاثر کر کے ہی ہم دوسرے کے ارادے کو خرید سکتے ہیں اس لئے مدبر بادشاہ یا وہ لوگ جو حکومت یا لوگوں کے دلوں میں اثر پیدا کرنا چاہتے ہیں سب سے پہلے اپنے شکار کے قوی ترین اصول خود داری معلوم کرتے ہیں اور اسی کے متاثر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر انسان ان چیزوں سے ہاتھ اٹھائے جن کی بنا پر وہ دوسروں کا آلہ کار بن سکتا ہے اور ان کی اپنی ذات کا جزو خیال کرنا چھوڑ دے تو پھر اس پر کسی طرح سے قابو حاصل نہیں ہو سکتا۔ روایق دینے نسخہ قناعت کے یہی معنی تھے کہ پہلے ہی سے ان تمام دعاوی کو خیر باد کہہ دیا جائے جو اپنے قبضہ و قدرت میں نہ ہوں۔ اگر انسان ایسا کرے تو پھر آفات کی بارش بھی اس کو متاثر نہیں کر سکتی۔ اپیکٹیس کہتا ہے کہ انسان کو چاہیئے کہ اپنی

ذات کو فخر اور شہس بنالکس کو محفوظ و مصون بنائے۔ مجھے مرنا ہے مگر کیا یہ بھی ضروری ہے کہ میں ہائے ہائے کرتا ہوا بھی مردوں پر کچھ مجھے حق معلوم ہو گا میں رہی کہوں گا۔ اب اگر کوئی بادشاہ کہے کہ اگر تم حق کہو گے تو تم کو جان سے مار ڈالوں گا تو میں انکے جواب میں یہ کہوں گا کہ میں نے یہ کب کہا ہے کہ میں لافانی ہوں۔ تم اپنا کام کرو گے اور میں اپنا کام کروں گا۔ تمہارا کام یہ ہے کہ تم مجھے قتل کرو اور میرا کام یہ ہے کہ میں بہادر رہی کے ساتھ جان دوں۔ تمہارا کام یہ ہے کہ مجھے جلا وطن کرو اور میرا کام یہ ہے کہ بلا کسی شور و فغان کے وطن کو خیر باد کہہ کے چلا جاؤں۔ میری عمر میں بہترین ناخدا طالع اور وقت کا انتخاب کرتے ہیں اس پر بھی اگر طوفان آتا ہے تو آتے مجھے کیا غم ہے۔ میرا کام پورا ہو چکا ہے۔ اب کام ناخدا کا ہے کہ جہاز کو طوفان سے نکال کر لے جائے۔ فرض کرو جہاز ڈوبتا ہے تو بچوں کیا کروں میں جو کچھ کر سکتا ہوں وہ صرف اس قدر کہ بلا خوف و ہراس اور فغان خمد اکو بھلائے اس شخص کی طرح ڈوبوں جو یہ جانتا ہے کہ دنیا میں جو کوئی بھی پیدا ہوتا ہے اس سے ایک نہ ایک دن مرنا ضرور ہے۔

رواقیہ کا طرز عمل اس میں شک نہیں کہ اپنے موقع اور ٹیل پھوٹ اور بہادری تو ہے لیکن یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس قسم کی مستقل فادات صرف ان لوگوں میں تو ہو سکتی ہے جو تنگ خیال اور غیر ہمدرد سیرت رکھتے ہیں۔ اس کا مدار تمام تر کنارہ کشی پر ہے۔ اگر میں رواقی ہوں تو جن چیزوں کو میں اپنے قبضے میں نہیں رکھتا، ان کو میں اپنا کہنا چھوڑ دیتا ہوں بلکہ طبیعت تو یہاں تک مائل ہوتی ہے کہ میں انکو چیز ہی کہنا چھوڑ دوں۔ کنارہ کشی اور انکار سے اکثر وہ لوگ بھی اپنی ذات کی حفاظت کرتے ہیں جو رواقی نہیں ہوتے۔ کل تنگ خیال لوگ جو اپنے لٹا کو قلعہ بند کرنا چاہتے ہیں وہ تمام ایسی چیزیں اس سے نکال دیتے ہیں جن کو یہ پوری طرح حاصل نہیں کر سکتے جو لوگ ان کے سے نہیں ہوتے جو ان سے بے اعتنائی رہتے ہیں یا جن پر ان کو کوئی اثر حاصل نہیں ہو سکتا وہ کتنے ہی اچھے لوگ ہوتے ہیں لیکن یہ لوگ اگر ان سے قطعی طور پر نفرت نہیں کرتے تو کم از کم ان کے حاکم سے انکار ضرور کر دیتے ہیں۔ جو شخص میرا نہیں میرے لئے اس کا عدم

وجود دونوں برابر ہے۔ یعنی جس حد تک مجھ سے ہو سکتا ہے میں یہی سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں کہ گویا ایسے انخاص کا وجود ہی نہیں ہے اس طرح سے ممکن ہے کہ میرے لئے کے حوالی کا مطلق و واضح ہونا اس کے مافیہ کی تلافی کر دے۔

اس کے برعکس جن لوگوں میں ہمدردی کا مادہ ہوتا ہے وہ ان کو پھیلاتے اور اس کے مافیہ کو بڑھاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی ذات کے حدود اکثر بہت غیر متعین ہو جاتے ہیں لیکن مافیہ کی فزوانی سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔ ”لوگ میری ادنیٰ شخصیت سے نفرت کریں اور مجھ سے کئے کا سا سلوک نہ کریں لیکن جب تک

میرے جسم میں روح ہے میں ان سے انکار نہ کروں گا۔ وہ بھی ایسی ہی حقیقت ہیں جیسا کہ میں ہوں۔ جو خوبی ان میں ہے اس کو میں اختیار کروں گا وغیرہ ایسی عدم المثال فطرتوں کی وسعت فطرت اکثر اوقات حیرت انگیز ہوتی ہے۔ اس قسم کے لوگ اس خیال میں بے پایاں مسرت محسوس کرتے ہیں کہ گو وہ کہتے ہی غلیل کہتے ہی پریشان و بد حال کیوں نہ ہوں کتنا ہی دنیا نے ان کو نہ چھوڑ دیا ہو لیکن بہر حال وہ اس خوبصورت دنیا سے اجزائے لاینفک ہوتے ہیں۔ وہ گھوڑوں کی قوت بچوں کی مسرت اور بوڑھوں کی فراست میں کچھ نہ کچھ حصہ رکھتے ہیں۔ اور ایسا بھی نہیں کہ امیروں اور بادشاہوں کی دولت میں ان کا قطعاً کوئی حصہ ہو ہی نہیں اس طرح ایغویا انا اپنی حقیقت کو دو طرح سے قائم کرتا ہے۔ وہ یا تو دعاوی سے انکار کر کے اپنی ذات کو کم سے کم کر دیتا ہے یا اس کے مقبوضات و دعاوی کو بڑھا کر اس کو وسعت دیتا چلا جاتا ہے۔ جو شخص مارکس اریس کے ساتھ تہ دل سے اس بارے میں ہم فواہو کہ ”اے کائنات! جو کچھ تو چاہتی ہے، وہی میں چاہتا ہوں“ وہ ایسی ذات رکھتا ہے جس سے انکار اور رکاوٹ کا اثر بالکل دور ہو جاتا ہے۔

ان مختلف ذاتوں کی ترتیب کے متعلق جو ایک شخص کی ہو سکتی ہیں اور جن کی بنا پر اس کی خود داری کی مختلف ترتیب ہو سکتی ہے ایک حد تک اتفاق ہے کہ کائنات جسمانی سب سے کم درجہ رکھتا ہے اور لئے روحانی سب سے بلند مرتبہ۔ مادی جسمانی اور معاشی ذوات درمیانی درجہ رکھتی ہیں۔ اگر ہم

قدرتی خود طلبی سے کام لیتے ہیں تو ان تمام ذاتوں کو مساوی ترقی دیتے ہیں لیکن جن ذاتوں کے ہم تحمل نہیں ہو سکتے ان کو چھوڑ دیتے ہیں لہذا ہماری بیغرضی بر بنائے ضرورت ہوتی ہے۔ کلیہ جو اس ذیل میں کو مڑی اور انگوروں کا قصہ نقل کرتے ہیں وہ بالکل غیر متواہی نہیں ہوتا۔ لیکن قوم کی اخلاقی تعلیم یہی ہے اور اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جو ذوات ہم قائم کر سکتے دراصل وہ بہترین ہوتی ہیں تو پھر اگر ہم کو ان کے بہتر ہونے کا یقین اس پیچیدہ طریقے سے دلایا جائے تو ہم کو کچھ شکایت نہ کرنی چاہیے۔

اس میں شک نہیں کہ صرف ہی ایک طریقہ نہیں ہے جس کے مطابق ہم اپنی ادنیٰ ذوات کو اعلیٰ ذوات کے تابع رکھنا سیکھتے ہیں۔ ایک بلا واسطہ اخلاقی فیصلہ جی غیر ورعل کرنا ہے۔ اور سب سے آخر میں نہایت ہی اہم بات یہ ہوتی ہے کہ ہم اپنی محضتوں پر ان فیصلوں کو استعمال کرتے ہیں جو دراصل دوسروں کے افعال کے متعلق صادر ہوتے ہیں۔ ہماری فطرت کے قوانین میں سے یہ ایک عجیب و غریب قانون ہے کہ بہت سی ایسی باتیں جن کو ہم اپنے میں کسی طرح بری نظر سے نہیں دیکھتے جب دوسروں میں نظر آتی ہیں تو بہت بُری معلوم ہوتی ہیں۔ دوسرے کی بدتمیزی اور بسیار خوری سے شاید ہی کسی کو ہمدردی ہو۔ اسی طرح دوسرے کی آوارہ منشی فخر صر رشک استبداد تکبر کو کوئی اچھی نظر سے نہیں دیکھ سکتا۔ اگر مجھ کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو غالباً میں بھی ان فطری رجحانات کو اصلاح سے بڑھنے دوں اور مگن ہے بہت ہی دیر کے بعد ان کے غلوم رکھنے اور دبائے گا کوئی تصور قائم کر سکوں۔ لیکن چونکہ مجھے اپنے دوست احباب کے متعلق تہہ تر رائے قائم کرنی پڑتی ہے اس لئے میں بہت جلد بقول برہا روکڑ اپنی خواہشوں کو دوسروں کی خواہشوں کے آئینے میں دیکھنا شروع کر دیتا ہوں اور ان کے متعلق میرا خیال اس کے معمولی احساس سے بہت مختلف ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اخلاقی قواعد و کلیات جو یقین سے میری فطرت کے اندر داخل کئے گئے ہیں اس تفکری رائے کے پیدا ہونے میں بہت کچھ مدد کرتے ہیں۔

پس یہاں کہ اوپر کہا جا چکا ہے لوگ اپنی مختلف ذاتوں کو ترتیب دے

لیتے ہیں اور ان کے اغراض کو ان کی قیمت کے لحاظ سے پورا کرتے ہیں۔ تمام ذاتوں کے لیے بنیاد کے طور پر ایک حد تک جسمانی خود طلبی کی ضرورت ہے۔ لیکن حد سے زیادہ نفس پرستی سے نفرت کی جاتی ہے یا اگر بہت رواداری سے کام لیا جائے تو اوراد صاف حسد کی بنا پر گوارا کر لیا جاتا ہے۔ جسم کے مقابلے میں دیگر ادنیٰ ذوات کو اعلیٰ و ارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ایسے شخص کی حالت کو واجب الرحم سمجھا جاتا ہے جو دنیا میں بے پرواہی کے لیے تھوڑے کھانے پینے گرمی اور نیند کی قربانی نہ کر سکتا ہو بلکہ اجتماعی کو جیستہ مجموعی زندگی سے اعلیٰ و ارفع خیال کیا جاتا ہے جس اپنے عباد اپنی انسانیت کی نسبت اپنی طلبہ اور اپنی دولت کے زیادہ قدر کرنی چاہے۔ لہذا روحی اس قدر قیمتی ہوتا ہے کہ اس کھونے کے بجائے انسان کو اپنے دوست احباب اپنی شہرت و شہرہ کی اپنی دولت و ثروت اور حتیٰ کہ خود اپنی زندگی کو گنوا دینا چاہیے۔

برسر اقسام کی ذوات یعنی مادی اجتماعی روحی میں لوگ فوری و دلتی بعدی و امکانی تنگ خیال و وسیع خیالی کے مابین امتیاز کرتے ہیں جس سے اول الذکر کو نقصان پہنچتا ہے اور آخر الذکر کو فائدہ۔ ذرا سی موجودہ جسمانی لذت کو عام صحت کے مقابلے میں نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر سو روپے آتے ہوں تو ان کی خاطر ایک روپیہ کے صرف کی پروا نہیں کی جاتی۔ اگر کسی ایک ملاقاتی کے دشمن بنانے سے اچھے احباب کا حلقہ میرا سکتا ہو تو انسان اسکی ملاقات کی پروا نہیں کرتا اگر کسی کو روحانی منفعت کا اس شرط پر یقین دلایا جائے کہ تم کو علم خلیق عقل سے بہرہ ہو گا تو وہ اپنی روح کی خاطر ان چیزوں کی قربانی کے لئے تیار ہو جائے گا۔

ان تمام وسیع اور نسبتہ امکانی شخصیتوں میں نسبتہ اجتماعی امکانی شخصیت سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے اور اس کے دلچسپ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اول تو یہ کردار میں بظاہر بعض ممتوں کا باعث ہو جاتی ہے۔ دوسرے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق ہماری اخلاقی و مذہبی زندگی سے ہوتا ہے جب میں عزت اور ضمیر کی خاطر اپنے خاندان، کلب اور دوست احباب کی لغت سلامت گزارا کرتا ہوں جب میں پرستش سے تھوکتا ہوں اور تھوکتے سے آزاد خیال ہو جاتا ہوں یا باقاعدہ طلبہ کو چھوڑ کر جو میوہ جتنی کا علاج شروع کرتا ہوں یا اپنے کسی کوئی اور عزیز یا اگر قرباں تو ذہنی طور پر ہمیشہ میں موجود طرز زندگی پر عمل خود اپنی موجودہ اجتماعی

شخصیت کے نقصان سے اس خیال سے بے پروا ہو جاتا ہوں اور لوگ اس وقت میرے خلاف رائے رکھتے ہیں ان سے بہتر رائے قائم کرنے والے اور میری شخصیت کا اندازہ کرنے والے مل جائیں گے۔ وہ اجتماعی شخصیت جس کو کہیں انکی رائے سے حاصل کرنا چاہتا ہوں ممکن ہے بہت بعید ہو۔ ممکن ہے کہ اس کے حصول کا محض امکان ہی امکان ہو۔ ممکن ہے مجھے اپنی زندگی میں اس کے حصول کی توقع نہ ہو۔ ممکن ہے کہ مجھے صرف اس قدر توقع ہو کہ آئندہ نسلیں اگر کسی وقت مجھے جانیں گی تو اس فعل کو بنظر استحسان دیکھیں گی۔ گو اس کا امکان ہو کہ میرے مرنے کے بعد ان کو میری بابت کچھ بھی علم نہ ہو گا، بااں ہمہ جو جذبہ میرے لئے دلیل راہ ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک معیار ہی شخصیت کی تلاش جو جوتی ہے ایسی شخصیت کی جستجو جس کو بلند سے بلند مرتبے کا رفیق بھی بنظر استحسان دیکھے۔ یہ شخصیت حقیقی و اصلی انتہائی و دائمی شخصیت ہوتی ہے۔ یہ حکم خدا "یا ذہن مطلق" یا "رفیق اعظم" ہوتا ہے۔ اس علمی روشنی کے زمانے میں یہی تاثیر و عمل کے متعلق بہت کچھ سننے میں آتا ہے۔ بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا بیودہ ہے میں جاننا مانگنی چاہیے۔ اور بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا موثر ہے اور ہمیں دعا ضرور مانگنی چاہیے۔ لیکن کوئی یہ نہیں کہتا کہ ہم دعا کیوں مانگتے ہیں۔ اور اس کی وجہ سوائے اس کے اور کوئی نظر نہیں آتی کہ ہم صرف اس لئے دعا مانگتے ہیں کہ اس کے بغیر ہم کو کوئی چارہ نظر نہیں آتا۔ غالب گمان تو یہ ہے کہ سائنس دعا کی مخالفت میں جو کچھ بھی کہے لیکن لوگ قیامت تک دعا مانگتے چلے جائیں گے نہاں اگر ان کی ذہنی فطرت ہی اس طرح سے بدل جائے، کہ کوئی معقولہ شے ہم کو کسی امر کے وقوع پر آمادہ نہ کرے تو اور بات ہے۔ دعا مانگنے کا جذبہ اس امر کا ایک لازمی نتیجہ ہے کہ گو انسان کی تجزیاتی فطرت میں سب سے اندرونی ذات اجتماعی قسم کی ہے لیکن اسکو صحیح رفیق تصور کیا دینا ہی میں بھیص ہو سکتا ہے۔

اجتماعی شخصیت میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ اس بنا پر ہوتی ہے کہ ادنیٰ حکموں کی جگہ اعلیٰ حکم لے لیتے ہیں۔ یہ معیاری عدالت سب سے بڑی ہوتی ہے۔

اکثر اشخاص یا تو ہمیشہ یا کبھی کبھی اپنے ذہن میں اس کا حوالہ ضرور دیا کرتے ہیں اس اصلی عدالت کے فیصلے کی بنا پر ادنیٰ سے ادنیٰ گداگر اپنے آپ کو حقیقی و اصلی سمجھ سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی دنیا جس میں یہ ذہنی لمجاوہ مادی نہ ہو حسار جمعی اجتماعی شخصیت ناکام ہو جانے کی صورت میں خوف و اطمینان سے کم نہ ہوئی میں نے جو یہ کہا ہے کہ ہم میں سے اکثر کے لئے "اس کی وجہ یہ ہے کہ افراد میں اس خیالی ناظر کے محسوس کرنے کی قابلیت میں بہت فسق ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے مقابلے میں بعض میں یہ شعور کا زیادہ اہم جزو ہوتی ہے جن میں یہ جس سب سے زیادہ ہوتی ہے غالباً وہ سب سے زیادہ باخدا ہوتے ہیں۔ بلکہ مجھے یقین ہے کہ جو لوگ اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ ان میں یہ بالکل نہیں ہے، انہیں بھی کسی نہ کسی حد تک موجود ہوتی ہے۔ یہ صرف ان حیوانات سے بالکل مفقود ہو سکتی ہے جن میں دل کو رہنے کی عادت بالکل ہو۔ حق جس کے لئے قربانی کی جاتی ہے اس کو کم از کم ایک حد تک شخص کئے اور اس سے داد کی امید رکھے بغیر غالباً کوئی شخص اس کے لئے قربانی نہیں کر سکتا۔ الفاظ دیگر کامل اجتماعی بے غرضی شاید ہی کہیں پائی جاتی ہو۔ کامل معاشری خود کشی کا خیال شاید ہی کسی شخص کے ذہن میں آتا ہو حتیٰ کہ ایسے اقوال بھی مثلاً جیسا کہ ایوب کا ہے کہ اگرچہ وہ مجھ کو قتل کر ڈالے مگر میں بھر بھی اس پر اعتبار و اعتماد کروں گا جیسا کہ مارکس اری لسی کا ہے اگر خدا مجھے اور میری اولاد سے نفرت کرے تو اس کی کوئی وجہ ہوگی، یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض انسانوں میں کامل معاشری بے غرضی ہوتی ہے۔ کچھ بہت زیادہ موزوں نہیں ہیں۔ کیونکہ اس میں ذرا بھی شک نہیں اگرچہ وہ ایوب کو قتل بھی کر ڈالے تو اس کے یہی معنی ہوں گے کہ ان کی عبادت مقبول ہو گئی ہے اور یہ خیال بھی ان کے قلب کو خوشی سے لبریز کر دیتا ہے۔ مدعی شہنشاہ کو اس امر کا یقین تھا کہ عقل مطلق اس سے بے پروا نہ ہوگی کہ خدا کی نافرمانی کو بھی خوشی سے گوارا کر لیتا ہے۔ قدیم زمانے میں تقدس کی برکھ اس طرح سے ہوتی تھی کہ پوچھا جاتا تھا کیا تم خدا کی قدرت و شوکت کے

اٹھار کے خاطر مردود ہوتے ہو ۱۹ اور اس کا جواب ان لوگوں کے سو ۱
کبھی کسی نے اثبات میں نہیں دیا جن لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ خدا ان
کی اس رضا مندی پر خوش ہو گا اور اگر اس نے اپنی تقدیر میں ان کو مردود
قرار نہیں دیدیا ہے تو اس قسم کی بندگی کے اٹھار سے ان کی وقعت اس کی
نظر میں اور بڑھ جائے گی۔

خودکشی کے نامکن ہونے کے متعلق اوپر جو کچھ کہا گیا ہے وہ ایجابی حرکت
کی بنا پر کہا گیا ہے۔ انسان پر جب جذبہ طاری ہوتا ہے اس وقت اس کی
ذہنی حالت سبلی ہوتی ہے۔ یعنی ہماری خواہش صرف یہ ہوتی ہے کہ کسی نہ کسی
طرح سے کسی شے سے پیچھا چڑھائیں اس میں ہم اس کا بالکل لحاظ نہیں کرتے کہ
اس کی جگہ کیا ہے گی۔ اس ذہنی حالت میں بلاشبہ حقیقی افکار و اعمال روحانی
اجتماعی اور جسمانی خودکشی کے محرک ہو سکتے ہیں۔ ان اوقات میں یہ حالت
ہوتی ہے کہ کچھ بھی ہو موجودہ حالت سے چٹکارا حاصل کرنے کے لئے اپنے
آپ کو فنا کر لیں۔ مگر خودکشی کے جذبے کی اس قسم کی شرائط اپنی نوعیت
نئے اعتبار سے مرضی ہوتی ہیں اور انسان کی شخصیت کے ہر باقاعدہ جزو کی
دشمن ہوتی ہیں۔

اب ہم کو محبت نفس اور خود طلبی کے واقعات کی تاثری طور پر
نسبتہ زیادہ وضاحت کے ساتھ ترجمانی کرنے کی کوشش
کونی چاہیئے۔
محبت نفس میں
کونسی ذراست
سے محبت ہوتی
ہے۔
ایسا شخص جس میں کسی قسم کی خود طلبی زیادہ ترقی یافتہ
ہوتی اس کو خود غرض کہتے ہیں۔ جو شخص اپنی ذات کے علاوہ
اور ذاتوں کا بھی لحاظ کرتا ہے اسکو غیر خود غرض کہتے ہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس میں خود غرضانہ جذبے کی اصلی نوعیت کیا ہوتی ہے اور اس
کے لحاظ کا اصل مقصود کیا ہوتا ہے۔ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ کبھی تو ایک مجموعہ
احساسات کو اپنی ذات کہتا ہے اور کبھی دوسرے کو۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ
ایک ہی مجموعہ واقعات اس کی نظروں میں وقع اور غیر وقع ہو جاتا ہے۔ وہ اس

سے یا تو بے پرواہ ہو جاتا ہے یا اس کو خوشی یا مایوسی سے پر کر دیتا ہے۔ یعنی اگر وہ ان کے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے ان کو اپنی ذات کا جزو خیال کرتا ہے تو ان کے ہاتھ نہ آنے سے یا ضائع ہوئیے اسکو مایوسی و ناکافی ہوتی ہے اور اصول سے خوشی ہوتی ہے ورنہ اس پر ان کا کوئی اثر نہ ہوتا۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے لئے یہ بات کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی کہ کوئی شخص زندگی میں کامیاب ہوتا ہے یا نہیں ہوتا اس کو کوئی پھانسی بھی دیدے تو ہمیں کیا پرواہ ہے لیکن اس کی اہمیت اور خوفناکی کا اس وقت ہم کو پوری طرح احساس ہوتا ہے اگر وہ شخص ایسا ہے جسکے نام سے ہم خود موسوم ہیں۔ ہم میں سے ہر شخص کے سینے میں یہ آواز نہایت زور سے گونجتی ہے کہ مجھے زندگی میں ناکام نہ ہونا چاہئے۔ اب ان واقعات سے ظہور میں آتا ہے کہ ان میں سے پہلا تو یہ ہے کہ ہم میں سے ہر ایک خالص اپنے انفرادی وجود کے اصول سے زیادہ محبت رکھتا ہے اب یہ کہ بجائے خود وہ اصول کچھ بھی کیوں نہ ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہمارے کل مقرون مظاہر خود غرضی ان قیاسات کے نتائج ہوتے ہیں جن میں ہر ایک کی کبریٰ کا موضوع یہ اصول ہوتا ہے مثلاً جو کچھ کہنا ہے وہ قیمتی ہے۔ یہ لانا ہے۔ لہذا قیمتی ہے۔ جو کچھ میرا ہے اس کو ناکام نہ ہونا چاہیے۔ یہ میرا ہے۔ لہذا اس کو ناکام نہ ہونا چاہیے، وغیرہ میں تو کہتا ہوں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصول جن چیزوں کو اس کرتا ہے گویا ان کے اندر اپنی داخلی کیفیت سمیت بھر دیتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کے صبر کرنے سے پہلے ہر شے بے علاقہ معلوم ہوتی تھی اور بجائے خود اس کے اندر کوئی دلچسپی نہ تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا مجھے اپنے جسم سے جو محبت ہے وہ بھی نفس اس جسم سے نہیں ہے بلکہ اس سے اس حد تک ہے جس حد تک کہ یہ میرا ہے۔

مگر یہ مجرد وہی اصول غیبت کیا ہے میرے اندر کا یہ ضمیر جس کیلئے فلسفہ اشغال کے مطابق میں ہر نقطہ و ہر آن فکر ان فرض کیا جاتا ہوں۔ کیا یہ میری داخلی روحی ذات کا حقوق ہے وہ بہم طور پر محسوس ہونے والے تقابلات کا مجموعہ جس کے ساتھ اس سے بھی زیادہ بہم طور پر ذہنیت کا

احساس ہوتا ہے جس کا ہم ابھی تذکرہ کر چکے ہیں۔ پایہ میرے فکر کا کل مقرون چشمہ یا اس کا کوئی حصہ ہے؛ یا ممکن ہے کہ یہ ناقابل تقسیم روحی جوہر ہو، جس میں قدیم نظریات کے مطابق میری استعدادیں رہتی ہوں۔ کیا یہ محض ضمیر انایا میں ہو سکتا ہے؛ یقیناً وہ ذات جس کا مجھے اس قدر شدید لحاظ ہوتا ہے، ان چیزوں میں سے کوئی بھی نہیں ہے۔ اگر ان سب کو ایک ساتھ بھی لیرے اندر رکھ دیا جائے تو بھی میں باطل ساکن رہوں گا اور مجھ سے اس نمبر کی کسی قابل ذکر محبت یا لحاظ کا اظہار نہ ہو گا۔ ایسی ذات رکھنے کے لئے جس کی میں پرواہ کر سکتا ہوں فطرت کو پہلے میرے لئے ایسا مقصود فراہم کرنا چاہئے جو اس قدر دلچسپ ہو کہ میں جبلی طور پر اس کو خود اس کی خاطر حاصل کرنے کی کوشش کروں، اور اس سے ہم ان مادی معاشری روحی ذاتوں میں سے ایک کو بناؤں جن کا ذکر آچکا ہے۔ ہم کو یہ معلوم ہو گا کہ رقابت اور مبادلے کے تمام وہ واقعات جنہوں نے ہماری توجہ کو مستطف کیا ہے، اس حلقے کے تمام تغیرات تو سیاحت و انقباضات جس کو حلقہ لنا خیال کیا جاتا ہے، محض اس واقعہ کے نتائج ہیں، کہ بعض چیزیں ہماری فطرت کی ابتدائی اور جبلی تسویغات کو متاثر کرتی ہیں۔ اور ہم ان نئے انجام کا ایسے ہیجان سے مطالعہ کرتے ہیں جو کسی طرح سے بھی تفکری ذریعہ کامیون نہیں ہوتا۔ ان مقاصد کو ہمارا شعور اپنے لنا کے اصلی اجزا خیال کرتا ہے۔ ان کے علاوہ اور جن چیزوں کو ہم اسی دلچسپی کے ساتھ دیکھتے ہیں خواہ ان کے ساتھ استلاف رکھنے کی بنا پر یا کسی اور وجہ سے ان سے ہماری بعید تر اور نسبتاً ثانوی ذات بنتی ہے۔ پس لفظ لنا اور ذات جس حد تک کہ یہ احساسات کے نتیجہ ہونے کا باعث ہوتے ہیں، اور ان سے جذبی قیمت مترشح ہوتی ہے، خارجی یا معروضی چیزیں ہیں اور ان سے وہ تمام اشیاء مراد ہوتی ہیں، جس میں چشمہ بشعور میں ایک خاص قسم کا ہیجان پیدا کرنے کی قوت ہوتی ہے۔ اب ہم اُس دعوے کو تفصیل کے ساتھ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

انسان کی سب سے واضح خود غرضی اس کی جسمی خود غرضی ہوتی ہے،

اور اس کی وہ ذات جس سے اس خود غرضی کا تعلق ہے، اس کا جسم ہے۔ اب میں یہ کہتا ہوں کہ وہ اپنے آپ کو اس جسم کے مطابق اس بنا پر کہتا ہے کہ وہ اس سے محبت کرتا ہے۔ وہ اس لئے اس وجہ سے محبت نہیں کرتا کہ وہ اس کو اپنی ذات کے مطابق پاتا ہے۔ اگر تاریخ نفیات کی طرف رجوع کریں تو اس سے اس کے سمجھنے میں مدد ملے گی۔ جبلت کے باب میں ہم کو معلوم ہو گا کہ ہر جاندار دنیا کے بعض حصوں سے انتخابی دیکھی رکھتا ہے۔ اور یہ دیکھی اکثر اوقات اتنی ہی تعلق بھی ہوتی ہے جتنی کہ انتخابی ہوتی ہے۔ اشیاء کے اندر ہم کو جو دیکھی ہوتی ہے اس کے معنی توجہ اور جذبے کے ہیں جس کو ان کا خیال ہیمان میں لائے گا، اور ان افعال کے ہیں جو ان کی موجودگی کی بنا پر عمل میں آئیں گے۔ اس طرح ہر نوع کو خاص طور پر اپنے ٹھکانا یا اپنی خوراک اپنے دشمن اپنے جوڑے اور اپنے بچوں کے ساتھ دیکھی ہوتی ہے۔ یہ چیزیں اپنی داخلی قوت کی بنا پر متاثر کرتی ہیں اور بھلی معلوم ہوتی ہیں۔ ان کی محض انھیں کی خاطر خواہش ہوتی ہے۔

ہمارے اجسام کا حال بھی کچھ اس سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ یہ بھی ہمارے خارجی ساحت کے معروضات اور اک ہیں، اور یہی اس کے سب سے زیادہ دیکھنے معروضات اور اک ہیں۔ ان کو جو شے متاثر کرتی ہے، اس سے ہم میں ایسے شدید اور عادی رجحانات عمل پیدا ہوتے ہیں جو ساحت کے کسی اور جزو کے متاثر ہونے سے پیدا نہیں ہوتے۔ میرے ذہنی جس شے کو میری جسمانی خود غرضی یا محبت نفس کہتے ہیں وہ ان تمام خارجی افعال کا مجموعہ ہے جو میری یہ دیکھی اپنے جسم کے ساتھ خود بخود چمکے کراتی ہے۔ یہاں میری خود غرضی ان خارجی ظلمات کے مجموعے کا نام ہے جو مجھ سے ظاہر ہوتی ہیں۔ جب میں ایسی حالت میں جب کہ خواتین میرے سامنے کھڑی ہوں اپنی محبت نفس کی بنا پر اپنی جگہ بیٹھے رہنے پر آمادہ ہوتا ہوں، یا اپنے ساتھ والے سے پہلے جلدی سے کوئی شے کھا لینا ہوں تو مجھے درحقیقت جس شے سے محبت ہوتی ہے وہ آرام دہ جگہ یا وہ شے ہوتی ہے جس کو میں جلدی سے کھاتا ہوں۔ میں دراصل ان کو ایسا دوست رکھتا ہوں جس طرح ماں اپنے بچے کو دوست رکھتی ہے، یا ایک بہادر بہادر

کے کام کو دست رکھتا ہے۔ یہاں کی طرح اور جہاں کہیں خود طبعی اسادہ جلی رحمان کا نتیجہ ہوتی ہے تو یہ محض بعض اضطراری انحال کا دوسرا نام ہوتی ہے۔ کوئی شے میری تو مجھ غلط کر لیتی ہے اور مجھ سے خود غرضانہ رد عمل ہو جاتی ہے۔ اگر خود کار مشین اس قدر ہنرمندی سے بنائی جائے گی جو ان تمام افعال کی نقل کر سکتی، تو اس کو بھی اس قدر خود غرض کہنا جائز ہوتا جتنا کہ بھلو کہنا جائز ہے۔ یہ سچ ہے کہ میں کوئی خود کار مشین نہیں بلکہ صاحب فکر ہوں یہاں میرے افکار میرے افعال کی طرح خارجی چیزوں ہی سے نقلی رکھتے ہیں ان کو کسی خاص داخلی اصول کے نہ تو جاننے کی ضرورت ہے اور نہ وہ اسکی پرواہ کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جس قدر شدت کے ساتھ میرا فکر اپنی ہوا و ہوس کے معروضات و تسویقات میں مصروف رہتا ہے اسی قدر میں اس ابتدائی معنی میں قطعی طور پر موجود غرض ہوتا ہوں اور اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھنے کے ناقابل ہوتا ہوں۔ اندر بہر جس کے نام سے خائف، کا شعور اپنی خود کے تفکر میں نہ کا احساس محسوس پورا ترقی یافتہ فرض نہیں کیا جاتا، اس طرح جیسا کہ کسی جو من نے کہا ہے، کامل انانی ہوتا ہے۔ اس کا جسم اور وہ چیزیں جس سے اس کی ضروریات پوری ہوتی ہیں، ہی ایک ذات ہوتی ہے جس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ محبت کرتا ہے۔ اسکی نام نہاد محبت نفس اس کے علاوہ اور تمام ذوات کی محبت سے محض بے حسی کا نام ہے۔ ممکن ہے یہ کہ اس کو انانے خالص منووعیت یا روح کی ضرورت ہو (اس میں تو شک ہی نہیں)۔ اس کو چشمہ فکر کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ کسی چیز کو محسوس کر سکے تاکہ وہ اختیار اور محبت کر سکے۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے اس کو ہم بہت جلد دیکھیں گے۔ لیکن اس انانے خالص کے لئے اس کا اسی طرح معروض محبت ہونا ضروری نہیں بطرح اس کو اس کا معروض فکر ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر اس کی دلچسپی اپنے جسم کے علاوہ کیفیت اور اجسام میں ہو، اگر اس کی تمام ترجیحتیں اخوانی ہوں اور اس کے تمام افعال سے خود کشی متصور ہوتی ہو، تو بھی اس کے لئے اسی طرح ایک اصول شعور کی ضرورت ہوگی بطرح سے اب ہوتی ہے۔ پس اس قسم کا اصول اس کی جسمانی خود غرضی کا اصول نہیں ہو سکتا، اور نہ یہ کسی اور رجحان کا اصول ہوتا ہے جو اس سے ممکن ہے کہ ہو رہا آجائے۔

یہاں تک تو جسمانی محبت نفس کا ذکر ہوا لیکن میری اجتماعی محبت نفس میری ان مثالوں میں لچکسی جو میری ذات کی اور لوگ اپنے اذ بان میں رکھتے ہیں ایسے متعدد وفات سے چھپی ہوئی ہے جو میرے فکر سے خارج ہوتے ہیں۔ نیز یہ آتے اور جاتے نشوونما پاتے اور مرجھاتے رہتے ہیں۔ انہی اس قسم کے تغیرات سے میں اس طرح فخر سے بھولتا یا شرم سے پسینہ پسینہ ہوتا ہوں جس طرح کسی مادی شے کے حصول میں کامیابی و ناکامی سے پس میاں بھی پہلی صورت کی طرح سے خالص اصول مقصود محبت معلوم ہوتا ہے اور یہ صرف اس عام صورت یا شرط کی طور پر موجود ہوتا ہے جس کے ماتحت سلسلہ محبت یا فکر جاری معلوم ہوتا ہے۔

نوراً یہ اعتراض وارد ہو گا کہ یہ تو واقعات کے بیان کرنے کی ناقص صورت ہے میری وہ مثالیں جو دوسروں کے اذ بان میں ہوتی ہیں وہ اس میں شلک نہیں کہ ہوتی تو میرے ذہن سے خارج ہی ہیں اور میں ان کے تغیرات کا اس طرح سے ادراک کرتا ہوں جس طرح اور کسی خارجی تغیر کا ادراک کرتا ہوں۔ مگر فزاد شرم جو مجھے احساس ہوتا ہے، محض ان تغیرات ہی سے متعلق نہیں ہوتے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کسی اور شے میں بھی تغیر واقع ہو گیا ہے۔ جب میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ میری مثالیں تمہارے ذہن میں ہے، میں خوابی کامیابیات تغیر واقع ہوئے تو میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ میرے اندر کوئی شے قوی و توانا تھی مگر اب کمزور ہو گئی ہے۔ کیا آخراً تغیر اس میں ہے، جسے متعلق میں شرم محسوس کرتا ہوں۔ کیا اس شے کی حالت جو میرے اندر ہے میری انسانی۔ میری محبت نفس کا صحیح موضوع نہیں ہے۔ اور کیا یہ بر حال میرا ان کے خالص میرا اصول امتیاز نہیں ہے، جو مجھ میں اور دوسرے انسانوں میں فرق قائم کرتا ہے، اور لہذا کوئی تجویز جزد نہیں ہے۔

نہیں یہ کوئی اس قسم کا خالص اصول نہیں ہے اور میری تجربی ذات میرا تاریخی لہذا خارجی واقعات کا ایک مجموعہ ہی ہے اس سے کہ تمہارے ذہن کی غیر پسندیدہ مثالیں متعلق ہے۔ کس حیثیت سے میں آپ سے بجائے اس اظہار نفرت کے سو دیا نہ سلام و کودش کا مدعی ہوتا ہوں، میں محض انا جو فحشی حیثیت سے اسکا مدعی نہیں ہوتا۔ میں اسکا ایسے ان کی حیثیت سے مدعی ہوتا ہوں جسے ساتھ ہمیشہ احترام کیساتھ پیش کیا گیا ہے جو ایک خاص خاندان اور خاص قوم سے متعلق رکھتا تھا، جس میں بعض خاص قومیں تھیں جو خاص مضبوطی سے اجتماعی فرائض جیسا ذمہ داریوں اغراض و محاسن کا صاحب تھا۔ یہ سب چیزیں ایسی ہیں جس کا بھاری غم و احوال

کرتی ہے۔ یہ شے میرے اندر ہے جسکے تغیر طرز عمل سے مجھے شرم آتی ہے۔ یہی شے میرے اندر ہے جسکے متعلق تغیرہ سلوک سے مجھے شرم آتی ہے۔ یہ شے تندہ دست و توانا تھی مگر اب تعاد بدملے ہوئے طرز عمل سے غفلت اور کمزور ہو گئی ہے اور اس میں شک نہیں کہ یہ ایک تجربی خارجی شے ہے۔ بلکہ وہ شے جو میرے احساس کے باہر میں تغیر محسوس ہوتی ہے وہ اکثر اس سے بھی زیادہ حقیقی ہوتی ہے۔ یہ محض میری جسمی شخصیت ہے جس میں تمھارا کردار فی الفور اور بغیر میرے کسی غور و فکر کے وہ غفلاتی عادی اور دو عانی تغیرات پیدا کرتا ہے جن پر یہ حیثیت مجموعی احساس شرم متزلزل ہوتا ہے۔ اس جلی اور اضطرابی قسم کی شرم میں جسم احساس نفس کا اس طرح سے کامل آلا ہوتا ہے جس طرح ان نسبتہ معمولی جانحوں جسکو ہم نے پہلے بیان کیا تھا۔ یہ خود طبی کالہ تھا جس طرح معمولی پر خوری میں ایک لذیذ نعمۃ اضطرابی شرمی سے ایسے طرز عمل کا باعث ہوتا ہے جسکو دیکھنے والے حریصانہ کہتے ہیں اور ایک قسم کی خود غمی کو اسکا باعث خیال کرتے ہیں اس طرح سے یہاں تمھاری نفرت ایسی ہی اضطرابی اور خوری شرمی سے ایسے طرز عمل کا باعث ہوتی ہے جسکو دیکھنے والے شرم آگین یا شرم آلود کہتے ہیں۔ اور جسکو وہ دوسری قسم کی محبت نفس پر مبنی سمجھتے ہیں۔ مگر ان دونوں ہمانوئیں ممکن ہے کہ کوئی خاص ذات نہ ہو جسکا وہاں لحاظ کیا ہو۔ اور محبت نفس کا نام بعض بیانی نام ہو جو خود اضطرابی افعال اور ان احساسات کیلئے خارج سے عائد ہوتا ہو جو خوری طور پر ان کے اخراجات سے پیدا ہوتے ہیں۔

جسمی و معاشی ذاتوں کے بعد روحی ذات کا نمبر ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ میں اپنی روحی ذات میں سے کس کی درحقیقت پر وہ کرتا ہوں۔ اپنے روحی جوہر کی اپنے اور اسی ایغو کی متفکر کی یا اپنی مجموعہ حکم کی اپنی نام نہاد موضوعیت کی اپنے راسی تطابقات کے مرکز کی یا اپنی نسبت منظری اور فضا ہوجا والی قوتوں کی یعنی اپنی محبتوں نفرتوں اور حسیہ بینی۔ یقیناً مجھے آواز فکر کی پر وہاں سب سے زیادہ حقیقی ہے مگر یہ مرکزی اصول کی نسبت سے اب یہ جو کچھ بھی جو خارجی اور معروضی ہوتی ہیں۔ یہ آتی ہیں اور چلی جاتی ہیں مگر وہ باقی رہتا ہے۔ اس طرح مقابلہ پس ہوتا رہتا ہے اور قطب اپنی جگہ پر باقی رہتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ محبت کیلئے اسکا وہاں ہونا ضروری ہے۔ مگر اسکے وہاں ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ خود محبوب ہوتا ہے۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ محبت نفس اور دلایا نایا یا کبھی بھی انسان کے محض شعوری عینیت کے اصول کی ساتھ ہو سکتی ہے۔ یہ ہمیشہ کسی ایسی شے کی محبت ہوتی ہے جو اس اصول کے مقابلہ میں سطحی و عارضی شے ہوتی ہے اور جس کو انسان جب چاہے لے سکے اور جب چاہے چھوڑ سکے۔

جو انسانی نفسیات میں اس پر ہمارے غم کی مدد کیلئے آجاتی ہے اور میں یہ بتاتی ہے اسکا یہاں ہونا لازمی ہے حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا جواب دیتے وقت کہ انسان محبت نفس میں کس شے کو دوست رکھتا ہے ہم نے مضر طور پر ایک آئندہ سوال کا بھی جواب دیدیا ہے۔

اگر اسکا شعور محض دوقنی ہوتا، اگر میں ایسی ہاشیا کی طرف ایک تقدیری رجحان نہ ہوتا جو اسکے مغضبی آتی ہیں تو یہ کچھ زیادہ عویسہ تک اپنے وجود کو باقی نہ دیکھ سکتا، کیونکہ کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر اس دنیا میں شخص کے ذہن کا دارا و دل تو اسکے جسم کی محبت و ملاہتی پر ہے جس سے کہ اسکا تعلق ہوتا ہے۔ پھر اس امر یہ ہے کہ اسکے اپنائے جنس اس جسم کو ساتھ کیا سلوک کرتے ہیں۔ پھر ان ذہنی رجحانات پر ہے جو اسکو بطور آزاد کار کے استعمال کرتے ہیں، اور دنیا کو اسکے طول بقا کا باعث ہوتے ہیں یا اسکو تباہی و بربادی کے گڈھے میں ایسا کر ڈال دیتے ہیں۔ لہذا ہر انسان کیلئے سب سے پہلے جو شے سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے وہ اسکا جسم ہے اسکے بعد اسکے حجاب کا کفر آتا ہے، اور اسکے بعد اسکے ذہنی رجحانات کا ابتداء میں ہر انسان کے ذہن میں یہ خودی بہت خود غرضی جہانی غلطی کی کھودت میں جوئی ضروری ہے کیونکہ اسے جسم کے باقی رہنے کی اغراض ایسی ہوتی ہیں۔ یہی اسکے تمام خوری افعال کو پیدا ہوتی ہے خواہ وہ انکساری شے تعلق ہوں یا نسبتہ لطیف قسم کی خود غرضی سے۔ اگر کسی راستے سے نہیں تو بقائے اس طرح کے راستے سے ضرور تمام زبان ان اجسام میں شدید دیکھی گئے لگتے جن سے یہ وابستہ ہوتے ہیں اور ایسی دیکھی جو اس سے بالکل جدا گانہ ہوتی ہے ہر ہر انکو اپنے خاص یا عمومی انکساریتہ ہوتی ہے۔

اسی طرح ان مثالوں سے بھی سب لوگ بہت دیکھی رکھتے ہیں جو انکے دوسروں کے ذہنوں میں ہوتے ہیں۔ اگر میں ان لوگوں کی پسندیدگی و ناپسندیدگی انکی نظروں سے معلوم نہ کر لیا کرتا جن میں کہیں زندگی بسر کرتا ہوں تو اس وقت میرا وجود ہی نہ ہوتا۔ نفرت کی نظر میں اگر اردوں پر نہیں تو اسے میں اسقدر متاثر نہیں ہوتا۔ اگر میری ذہنی زندگی قطعی طور پر کسی دوسرے شخص کی عافیت کے تاج ہوتی خواہ با واسطہ یا بلا واسطہ تو میرا فطری انتخاب لازمی طور پر اس امر کا باعث ہوتا کہ میں اس شخص کے معاشرتی اختیار کو اسقدر محسوس کیا کرتا جقدر کہ اب اپنے لئے کرتا ہوں۔ بجائے انانی ہو نیکی میں خود بخود خود انانی ہو جانا لیکن اس حالت میں جو دائمی انسانی شرائط میں صرف جزوی طور پر صرف حقیقت میں آتی ہے، اگرچہ وہ وقت جس میں یہی طور پر محبت کیا تھیں ہر جہانی، مگر میرا اندئے خاص یا متعلقہ ایسا ہی رہتا ہے کہ یہ اب ہے۔

نیز مجھے ایسی مدعی قوتوں سے لازمی طور پر ہر شخص کی مدعی قوتوں سے زیادہ دلچسپی ہوگی اور اسکی سب کی بنا پر ہوگی میرا یہاں محبت وجود ہی نہ ہوتا، اگر میں انکی پسندیدگی نہ کرتا اور انکو تو اس نے سے نہ پکارتا اور وہ ہی متعلقہ کی بنا پر میں انکی پہلے پروہ کرتا تھا اب بھی اسی کی بنا پر پروہ کرتا ہوں۔

اس طرح خود میری جسم اور جو چیزیں اسکی ضروریات پر مبنی ہوئی ہیں وہ میری انسانی خصوصیت کے
 اولین موضوع ہوتی ہیں اور ان کا مشین جلی طور پر ہوتا ہے اور چیزیں بھی اصطلاح کے ذریعہ سے دیکھیں
 ہون سکتی ہیں، اور یہ ان کیلئے یا تو وسائل ہوتی ہیں یا انکے مادی سلوازم ہوجاتی ہیں۔ اس طرح ہزاروں اشیاء
 سے انسانی جذبات کا معلقہ وسیع ہو سکتا ہے اور اسکی حد و وسیع ہو سکتی ہیں۔

اس قسم کی دلچسپی درحقیقت غلط میرا کے معنی میں ہے جس شے کے اندر یہ ہوتی ہے وہ
 بدانتہا میرے لئے لازم ہوجاتی ہے۔ اگر میری اولاد یا دوست مر جائے تو جہاں کہیں وہ جاتا ہے میں یہ
 محسوس کرتا ہوں میری ذات سے وہ جڑو ہیں ہے اور وہیں ہمیشہ رہیں گے۔

کیونکہ یہ نقصان جتنی موت ہوتی ہے۔

یہ سہر بلند انسان کی سرنگونی ہے۔

یہ اس کی است اور نفسی موت ہوتی

ستارہ بہ ستارہ اسکی دنیا متنازع ہوجاتی ہے

تمام حقیقت یہی رہتی ہے۔ کبھی خاص قسم کی چیزوں میں یہ دلچسپی ہوتی ہے
 اور یہ فطری بنا ہوجاتی ہیں۔ مگر یہ تمام چیزیں اس موضوع کی موضوع ہوتی ہیں جو فکر
 کرنا ہے اور یہ آخر الذکر واقعہ قدم صحت نضیات کے دعوے کو ایک دم کا عدم
 کر دیتا ہے کہ اغوائی جذبات اور دلچسپیاں فطرت کے منافی ہوتی ہیں اور اگر یہ ہیں
 ہیں تو یہ ثانوی نتائج ہوتی ہیں اور ان کی تحلیل خود غرضی کے واقعات میں ہو سکتی ہے
 اگر حیوانیاتی اور ارتقائی نقطہ نظر صحیح ہے تو اس کی کوئی وجہ نہ ہوگی کہ ہر شے فطری
 اور جبلی جذبے کا باعث نہ ہو جائے، خواہ لانا کی دلچسپی کے ساتھ اس کا تعلق ہو یا نہ ہو
 جذبہ کا مظہر دراصل ایک ہی ہوتا ہے۔ اب وہ شے جس پر اس کا احراں ہوجاتی

کیوں نہ ہو۔ اور یہ امر کہ واقعات نہ کوئی شے ہوتی ہے محض واقعہ پر مبنی ہوتا ہے۔

عقل ہے مجھے اپنے ہمسایہ کے جسم کا فطری طور پر اتنا ہی خیال ہو جتنا کہ اپنے جسم کا۔

اس قسم کی شدید اغوائی دلچسپیوں کو صرف نظری انتخاب روکنا ہے جو ان کو مٹا دیتا ہے جو فطری یا انسانی

کی بقا کیلئے مضر ہوگی۔ تاہم اس قسم کی بہت سی دلچسپیاں ہنوز بدستور موجود ہیں مثلاً جنس مخالف کی ساتھ

دلچسپی جو جنس نوع انسان میں اس کی اخلاقی ضروریات سے زیادہ قوی سلوم ہے۔ اور ان کے پہلو پہلو

اس قسم کی دلچسپیاں جیسی ایکوہی نشے یا اصوات ہو سکتی ہیں جن کے اندر کسی قسم

کاغذہ نظر نہیں آتا۔ اس طرح ہمدردانہ اور انسانی جبلتیں ایک دوسرے کے ساتھ
موجود ہیں۔ جہاں تک ہم کہہ سکتے ہیں یہ ایک ہی نفسانی سطح پر پیدا ہوتی ہیں ان میں
صرف یہ فرق ہے کہ جن جبلتوں کو انائی کہا جاتا ہے ان کی مقدار بہت زیادہ ہے۔
میرے علم میں صرف ایک صنف ہے جس نے اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا
انائے فاعل موضوع محبت ہو سکتا ہے یا نہیں اور یہ ہر بار وکڑ ہے۔ اس نے اپنی کتاب
تحلیل نفسیات میں اس موضوع پر نہایت قابلیت کے ساتھ بحث کی ہے۔ وہ بھی
یہی کہتا ہے کہ ہر قسم کی محبت نفس بعض خارجی اشیاء کی بنا پر ہوتی ہے۔ اس نے
ایک اعتراض کا اس غوی کے ساتھ جواب دیا ہے کہ اس بحث کے ختم سے پہلے عمہ انکے اغا
نقل کرنے ضروری سمجھتا ہوں۔

پہلے اعتراض سہو۔

”اس میں دراصل بھی شک نہیں ہو سکتا کہ انسان کو اپنی اولاد سے زیادہ خوبصورت
اور دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔ اپنے بیان کی شراب بہترین معلوم ہوتی ہے (کم از کم اس
قیمت میں جس کی یہ ہوتی ہے) انسان کو اپنے گھڑے اور اپنا مکان بہترین نظر آتا
ہے۔ کس قدر محبت آمیز ستائش کے ساتھ ہم اپنی حنیف سی فیاضی پر نظر ڈالتے ہیں۔
اپنی کمزوریوں اور بدعنوانیوں کی طرف ہم اگر کبھی توجہ بھی ہوتے ہیں تو کس طرح سے
حالات کی بنا پر کہہ کر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ خود ہماری خوشطبعی ہم کو دوسروں کے
مقابلہ میں کس قدر دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔ دوسروں کی ظرافت کا اگر بار بار اعادہ
ہو گا تو گراں گزرنے لگے گی۔ مگر اپنی بات کے ساتھ یہ نہ ہو گا۔ خود ہماری تقریریں کس قدر
موزن و قوی ہوتی ہیں، ہماری گفتگو کس قدر بر عمل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ اپنی ہر شے کو
ہم دوسروں سے عمدہ و بہتر خیال کرتے ہیں بعضوں اور بصورتوں کے غرور کی
تایید کا المناک باب یہیں سے شروع ہوتا ہے“

”اپنی ہر شے کو اس طرح بین طور پر ترجیح دینے کا رواج قابلِ خود ہے۔
کیا اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا بارانا ہر اس شے کو جو خود کو بھی معلوم
ہوتی ہوگی اس میں اپنا رنگ اور اپنی تہ پیدا کر دیتا ہو گا۔ ۔ ۔ ۔ کیا یہ ان
تمام مظاہر کی سب سے سادہ توجیہ نہیں ہے کہ انویافات جو ہماری فکری زندگی کا

مرکز ہے ہمارے جذبی زندگی کا بھی اصلی اور مرکز ہی مقصود ہے اور ان تمام خاص تصورات کی بنیاد ہے جو مخصوص تصور اور احساس ہوتے ہیں ۔ ہر بار دکر بھی اس کا حال دیتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مختلف چیزیں جو ہم کو دوسروں میں سجدہ بری معلوم ہوتی ہیں اپنے اندر ذرا بری نہیں معلوم ہوتیں ۔ اکثر کو تو دوسروں کے جسم کی گرمی بھی بری معلوم ہوتی ہے مثلاً اگر کسی دوسرے کے ہٹنے سے کسی گرم ہو تو وہ بھی ناگوار معلوم ہوتی ہے حالانکہ اگر ہم خود کسی پر بیٹھیں تو کسی گرمی ناگوار نہیں ہوتی ۔ چنانچہ اس بات میں بیان کر کے وہ ان واقعات اور اسناد لالات کا مندرجہ ذیل طریق پر جواب دیتا ہے ۔

”ہم دو ذوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے بہتوں حالات میں ہم کو اسلئے اچھے نہیں معلوم ہوتے کہ وہ ہمارے ہیں بلکہ اس لئے اچھے معلوم ہوتے ہیں کہ ہم ان زیادہ اچھی طرح سے واقف ہوتے ہیں ۔ ان کا ہم کو زیادہ عمیق طور پر محقق ہونا ہے ان کو زیادہ محسوس کرتے ہیں جو شے اپنی ہوتی ہے اس کو ہم اس کی تمام جزئیات کی بنا پر پسند کرنا سیکھ جاتے ہیں ۔ دوسروں کے منافع ہمارے سامنے مبہم طور پر اور ناقص اور سطو کی صورت میں ہوتے ہیں ۔ چند مثالیں دیتا ہوں ۔ ایک نغمہ جو انسان خود بجاتا اور سنتا ہے اس کو بہتر طور پر سمجھ سکتا ہے نسبت اس کے جب کوئی دوسرا بجانے اور وہ سنے ۔ اسے بجانے کی صورت میں ہم تمام جزئیات کو اچھی طرح سمجھتے ہیں اور وہ زیادہ گہرائی سے ساتھ موسیقی فکر کے اندر سرایت کر جاتا ہے ۔ اس اشعار میں جس سے ہم کو اس امر کا ادراک ہو کہ دو سر شخص زیادہ اچھی طرح سے جانتا ہے باقی ہم کو اکثر اپنے بجانے سے زیادہ لطف آتا ہے کیونکہ اس سے راگ اور اس کی سنوائی ہمارے جسم کے زیادہ قریب ہو جاتی ہے ۔ اس مثال کو محبت نفس کے دوسرے واقعات کا نمونہ قرار دیا جاسکتا ہے جبو رسطافہ کرنے سے ہم کو ہمیشہ یہ معلوم ہو گا کہ اس شے کے متعلق جو کہ ہماری ہوتی ہے اس کا مطالعہ اس واقعہ پر مبنی ہوتا ہے کہ ہم اپنی چیزوں سے زیادہ قریب ہوتے ہیں اور ہر سے ان کو زیادہ عمل طور پر اور اچھی طرح سے محسوس کرتے ہیں ۔ جب میرے ایک دوست کی شادی ہو رہی تھی تو وہ مجھے اپنے آئندہ انتظام خانہ عادی کی تفصیل بنا کر اکثر شہان کیا کرتا تھا مجھے حیرت ہوتی تھی کہ اس قدر تعلیم یافتہ شخص ایسی معمولی شے سے اس قدر

گہری دیکھیں رکھتا ہے لیکن چند سال بعد میں خود شادی کرنے لگا تو ان معاملات کی بالکل مختلف صورت ہو گئی اور اب میری باری آئی کہ میں ہر وقت ہی قسم کی باتیں کیا کروں۔ اس کی صرف یہ وجہ تھی کہ پہلے تو میں ان چیزوں کے ہی کچھ دیکھتا تھا اور مجھے ان کے خاندانی کے آساموں کے ساتھ متعلق ہونے کا کچھ حال معلوم نہ تھا۔ مگر دوسری مرتبہ ان کی اہمیت کا نہایت شدت کے ساتھ احساس ہوا اور یہ دور بالکل میرے دماغ پر متولی ہو گئے یہی حال ان لوگوں کا ہوتا ہے جو اگر ایشوں اور خطابات پر ہنسنا کرتے ہیں یہاں تک کہ خود ان کو کوئی خطاب لگتا ہے اور یقیناً یہی اس کا بھی سبب ہوتا ہے کہ انسان کو اپنی تصویر پائے میں اپنا عکس دیکھ کر مستعد کیوں خاص قسم کی دیکھی کا احساس ہوتا ہے۔ یعنی اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ وہ اپنے آپ کو سب سے خوب صورت سمجھتا ہے بلکہ اس کا بھی دہی حال ہوتا ہے جو اپنے گاہنے یا بجانے کی حالت میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہماری آنکھوں کے سامنے جو چیز آتی ہے وہ ہوتی جس کو ہم سب سے زیادہ جانتے ہیں۔ کیونکہ ہم خود اس کو محسوس کر چکے ہیں اور اس کے ساتھ زندگی بسر کر چکے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ کس شے نے یہ شکن پیدا کئے ہیں کونسی شے ان سیالوں کے گہرے ہونے کا باعث ہوئی ہے اور بالوں پر سفیدی کس لئے ہے۔ ممکن ہے اور جیسے زیادہ حسین ہوں لیکن کوئی اور ہم سے اس طرح سے نہیں بول سکتا اور نہ اس قسم کی دیکھی کا باعث ہو سکتا ہے۔

علاوہ بریں یہ مصنف اس کے چل کر یہ بھی ثابت کرتا ہے کہ خود ہماری چیزیں اور وہ کی نسبت زیادہ کمال ہوتی ہیں کیونکہ ان کی ہمارے میں یا دوستیں ہوتی ہیں اور ان سے ہمارے اندر عملی توقعات اور امیدیں پیدا ہوتی ہیں یہی واقعہ ان کے نمایاں کرنے کے کافی ہے قطع نظر اس قیمت کے جو ان کے اندر ہماری ملکیت ہونی چاہیے سے موجود ہوتی ہے۔ پس ہم اس کے ساتھ اس نتیجہ تک پہنچنے میں متفق ہیں کہ ہمارے محبت نفس کے جذبات کے اندر جو گرمی ہوتی ہے اس کی توجیہ عملی مرکز ہی احساس خدات سے نہیں ہوتی جو اس کے برعکس ان خاص چیزوں پر مبنی ہوتی چاہئے جو کمتر مجرد اور خالی انداز میں ہوتی ہیں۔ ان چیزوں کو خود کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے اور ان کے متعلق ہمارے کردار سے لفظ خود غرضی استعمال کیا جاسکتا ہے لیکن خالص متعارف تو ذات میں کوئی اہم کام انجام دیتا ہے اور نہ خود غرضی میں۔

محبت نفس کے متعلق صرف ایک بات اہ ہے جس کی اس مقام پر بیان کر چکی
 ضرورت ہے اب تک ہم نے اس کا مال جلیت یا جذبہ کے نام سے ذکر کیا ہے۔
 اسی اس کا محض عقلی اندازہ نفس کی حیثیت بیان کرنا باقی ہے۔ ہم خود اپنے لانا کو
 بہتر ان محسوس و ملامت میں اسی طرح پرکھ سکتے ہیں جس طرح دوسروں کو پرکھتے ہیں لیکن
 اندر رہے لاک ہونا مشکل ہے۔ نصف مزاج وہ شخص ہوتا ہے جو اپنا صحیح طور پر
 اندازہ کر سکتا ہے۔ غیر جانبداری کے ساتھ اندازہ کرنے کے لئے انسان کے
 اندر عہدیم المثل قوت تخرید ہونی چاہئے تاکہ وہ چیزیں جن کو ہم اپنے بتویضات
 کی حیثیت سے جانتے ہیں ہمارے مثل کو اس شدت کے ساتھ متاثر نہ کریں۔ اور ہم میں
 ایسی ہی ایک عدم المثل قوت دوسروں کے معاملات کا متضاد کرنے کی
 ہونی چاہئے۔ لیکن اگر ان قوتوں کو مان لیا جائے تو پھر کوئی وجہ نہیں ہے کہ
 ہر شخص اپنے اوپر اسی طرح غاصبی اور بے غرضانہ طور حکم صادر نہ کرے جسا کہ کسی
 دوسرے شخص پر کر سکتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو کتنا ہی غیر معمولی طور پر خوش یا غیر معمولی طور پر
 رنجیدہ کیوں نہیں کرے تاکہ وہ اپنی تہمت کا اس خارجی میار کے ذریعے سے اندازہ
 کر سکا ہے جس سے وہ دوسروں کا اندازہ کرتا ہے اس طرح سے اس۔ بے اضافی کی تلافی
 ہو جائے گی جس سے وہ قطعاً نفع نہیں لے سکتا۔ یہ خود کے اندازہ کرنے والے جلی
 محبت نفس سے کوئی تعلق نہیں رکھتا جس سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے۔ چونکہ یہ
 عقلی مقابلہ کی ایک صورت ہے اس لئے ہم اس پر بیان زیادہ غور نہیں کرتے۔ اس بات پر غور
 کر لینا چاہیے کہ ان کے خالص محض ایسا حال معلوم ہوتا ہے جو قدر و قیمت کے اندازوں کو
 اٹھانے پھرتا ہے اور جن چیزوں کا اندازہ ہوتا ہے وہ سب تجزیاتی قسم کے واقعات ہوتی ہیں
 انسان کا جسم۔ زبان کی ساکھ۔ انکی شہرت انکی قابلیت انکی نیکی اور جو حالت ہو۔
 ذات کی تجربی زندگی کی اس طرح تقسیم ہوتی۔

ماوی

مناشری

روحی

علمی اخلاقی نہجی	دوسرے کو خوش کرنے انکی	جانی شہادت جلیت	خود طبی
نفس العین	توجہ اپنی طرف بند دل لانے	شوق آزمائش	
راستی بازی	انکی نظروں میں ملوث دیند	حوص کتاب و تعمیر	

اخلاق و دینی تفوق پاکبازی کا احساس	ہم پر کی خواہش ہنساری و شک محبت خوشحاشی و خاندانی بخیر و شرم	حب وطن و فیرو شخصی خود پرستی کی بجائے خود دولت خوف انگیز	اندازہ نفس
انائے خالص	<p>مندرجہ بالا جدول میں میں نے اس باب میں جو کچھ اب تک تحریر کیا ہے اس کے تمام اہم نتائج کو جمع کر دیا ہے۔ میں نے مظاہری ذات اور بنیاتی نفس کے اجزائے ترکیبی پر جو کچھ کہا جاسکتا تھا سب کچھ کہہ دیا ہے۔ اس لئے اب شخصی عنیت کے اس خالص اصول سے دست و گریباں ہونے کے لئے میں ان خالی دے جس سے ہم کو اپنی ابتدائی گفتگو میں بار بار سابقہ ہوتا تھا انہیں جس سے ہم اب تک کتراتے رہے تھے۔ اور انکو دشواری قرار دیکر آئندہ کے لئے ملتوی کرنے آئے تھے یہوم کے زمانہ سے یہ نفسیات کا سب سے دشوار عقدہ خیال کیا جاتا ہے اور انسان جس رائے کی بھی حمایت کرے اس کو اپنے نظریہ کی محنت مخالفت میں حمایت کرنی ہوگی۔ اگر روحانیہ کی طرح سے انسان جو ہری روح کی حمایت کرے یا مادرائی اصول وحدت کا مدعی ہو تو پھر قطعی طور پر یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ یہ کیا شے ہے۔ اور اگر یہوم کے جبین کیساتھ انسان اس اصول کے وجود سے انکار کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ لہمی و گریزاں انکار ایک حقیقت ہیں تو یہی نوع انسان کی عقل سلیم سے تضاد ہوتا ہے جس کا عقیدہ ایک بنی اصول ذات کے متعلق بیدار غیب ہے۔ آئندہ صفحات میں جو مل بھی اختیار کیا جائے یہ پہلے ہی ملے ہے کہ یہ ان میں سے اکثر کے لئے باعث تشفی ہونے سے قاصر رہے گا جو اس کے مخاطب ہونگے۔ اس موضوع پر بحث کرنے کی بہترین صورت یہ ہوگی کہ پہلے شخصی عنیت کی جس سے بحث کی جائے۔</p>		
شخصی عنیت کی حس	<p>گزشتہ باب میں یہ بات نہایت توضیح کے ساتھ بیان کی گئی تھی کہ جن انکار کے وجود سے ہم واقف واقف ہوتے ہیں وہ یعنی مارے مارے نہیں پھرتے بلکہ وہ کسی ایک مفکر</p>		

متعلق ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کسی سے متعلق نہیں ہوتے۔ ہر خیال اور خیالات کے جم فقر میں سے ان میں اختیار کر سکتا ہے جو خود اس کے اینو سے تعلق رکھتے ہیں اور جو اس کے اینو سے تعلق نہیں رکھتے۔ اول الذکر کے اندر ایسی قرب و حرارت ہوتی ہے جس سے آخر الذکر بالکل عاری ہوتے ہیں کیونکہ ان کا بغیر کسی حرارت کے محض خارجی شے کی حیثیت سے تعقل ہو تا ہے یہ ایسے معلوم نہیں ہوتے جن سے گویا غنی قرابت ہو اور جو گذشتہ زمانے کے سلام و پیام لے کر آتے ہوں۔

اب شخصی یکسانی کے اس شور کو یا تو ذہنی منظر خیال کیا جا سکتا ہے یا خارجی اظہار ایک امکان سمجھا جا سکتا ہے یا حقیقت۔ سبکی ہم توجیہ کر سکتے ہیں کہ کس طرح منکر کا ایک جزو دوسرے اجزا کو اپنے ساتھ ایک ہی اینو سے متعلق خیال کر سکتا ہے۔ یہاں اس کے حکم پر تنقید کر سکتے ہیں اور یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کس حد تک یہ فطرت اشیا کے مطابق ہو سکتا ہے۔

ایک ذہنی منظر ہونے کی حیثیت سے اس حکم کے اندر کوئی خاص دشواری یا نامعلوم شے موجود نہیں ہے۔ یہ احکام یکسانی کی بڑی قسم سے متعلق ہوتا ہے۔ واحد متکلم کے متعلق احکام یکسانی وضع کرنے کی وہی نوعیت ہے جو غائب و حاضر کی ہے خواہ میں یہ کہوں کہ میں وہی ہوں یا میں یہ کہوں کہ یہ قلم وہی ہے جو کل تھا ذہنی عمل کی نوعیت و دونوں حالتوں میں یکساں ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا اتنا ہی اہل ہے جتنا کہ اس کے برعکس خیال کرنا اور یہ کہنا کہ دوتوں وہی ہوں اور نہ قلم وہی ہے۔ ہمیں شک نہیں اس طرح سے اشیا کو ایک واحد موضوع حکم کے اندر جمع کرنا ہر قسم کے فکر کے لئے لازمی ہے اشیا فکر کے اندر مربوط ہوتی ہیں اب یہ تعلق کیسا ہی ہو جس میں کہ یہ فکر پر ظاہر ہوتی ہیں۔ ان کا خیال کرنا ان کے یکجا خیال کر سیکے مساوی ہے اگرچہ اس کا نتیجہ یہ ہو کہ ان میں باہم تعلق نہیں ہوتا اس قسم کی ذہنی ترکیب (جب کبھی یہ عیدہ موضوع کہتا ہوں) علم کیلئے لازمی ہے اور اس کو خارجی ترکیب یا اختلاط کے ساتھ سمجھنا اس فرق دے ربطی کے خلاف کرنا کیا ہے، جس کا اشارہ کے اندر ہوتا معلوم ہے۔ ذہنی ترکیب تو فکر کے وجود ہی کے طور پر ہے، ایسی دنیا جو حقیقتہً شہرہ ہوتی اس کے غیر مربوط ہونے کا علم بھی صرف اس طرح کے

ہو سکتا ہے کہ اس کے اجزا کسی جنس شعور کے معروض میں متحد ہوں۔
 پس شخصی حقیقت کا احساس محض ایسی ترکیبی شکل نہیں ہے جو ہر قسم کے فسرک
 کے لئے لازمی ہے۔ یہ ایسی یکسانی کی حس ہے جس کا فکر کو ادراک ہوتا ہے اور
 اس کا ان اشیاء پر اطلاق ہوتا ہے جن کے متعلق فکر ہوتا ہے۔ یہ جنس ایک تو
 موجودہ ذات اور دوسرے دیروزہ ذات ہیں۔ فکر یہی نہیں کہ دونوں کو خیال کرتا ہے
 بلکہ یہ بھی خیال کرتا ہے کہ دونوں ایک ہیں۔ نفسیاتی مشاہدہ کرنے والے اور ناقد کا کام
 انجام دینے وقت ممکن ہے فکر کو غلط ثابت کر دے اور یہ کہے کہ ان کے مابین
 حقیقت نہ تھی۔ ممکن ہے کہ دیر و زہی نہ ہو یا کم از کم دیروزہ ذات ہی نہ ہو۔ یا اگر ان کا
 وجود ہی ہو تو وہ یکساں نہیں کا دھڑی کیا جا رہا ہے موجود نہ ہو یا اس کے وجود
 کے لئے کافی وجود نہ ہوں۔ بہر حال شخصی حقیقت کا بطور حقیقت کے وجود نہ ہو گا، مگر
 بطور احساس کے ضرور وجود ہو گا۔ فکر کے ذریعے سے اس کا شعور موجود ہو گا اور نفسیاتی
 کو اب بھی اس کی تحلیل کرنی ہوگی اور یہ ثابت کرنا ہو گا کہ اس کے اندر ابہام کہاں ہے
 اب ہم نفسیاتی بنتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اس کا یہ کہنا کیسں وہی ذات ہوں جو کل
 تھی صحیح ہے یا غلط ہے۔

ہم اس کو فوراً صحیح اور قابل فہم کہہ سکتے ہیں جس حد تک کہ اس سے ایک
 گزشتہ زمانے اور اس کے اندر گزشتہ افکار و ذوات کا ہونا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ یہ
 مسلمات تو ہم نے کتاب کے شروع ہی میں فرض کر لئے تھے جس حد تک کہ یہ موجودہ
 ذات کا خیال کرتا ہے اس حد تک بھی قابل فہم و صحیح ہے۔ اس موجودہ ذات کا ہم ابھی
 مختلف اشکال میں مطالعہ کرتے ہیں۔ ہمارے لئے صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جب شعور
 موجودہ ذات کو دیروزہ ذات کے مطابق کہتا ہے تو کونسا شعور مراد ہوتا ہے۔

ایک لمحہ ہوا کہ ہم نے گرمی اور قرب کا ذکر کیا تھا اس سے ہم اس جواب تک
 پہنچ جاتے ہیں کہ ہم کو کتنا شش تھی کیونکہ وہ خیال جس کی ہم تنقید کر رہے ہیں اپنی
 موجودہ ذات کے متعلق اب کچھ بھی خیال کرے وہ ذات حرارت و قرب کے ساتھ
 محسوس ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے جہانی حصے کے ساتھ تو یہی صورت
 ہوتی ہے۔ ہم ہر وقت اپنے جسم کو محسوس کرتے رہتے ہیں اور اس سے ہم کو وجود

عخص کی سلسل میں ہوتی ہے۔ اسی طرح ہم اپنی ذات روحی کے داخلی مرکز کو محسوس کرتے ہیں اب وہ یا تو بہم مضمراتی تطابقات کی صورت میں یا (عام نفسیاتی خیال کے بموجب) فکر کی خاص فعالیت میں ہماری بیداری روحی مادی معاشری ذوات کا بھی جس حد تک تحقق ہوتا ہے وہ بھی قربت و حرارت کے ساتھ محسوس ہوتی ہیں کیونکہ ان کا خیال لازمی طور پر اپنے ساتھ کسی نہ کسی حد تک مضمری جذبہ غریبات، قلب میں شریعت نفس میں رقت کی شکل لے کر آتا ہے یا عام بھی حالت میں کسی نہ کسی قسم کا تغیر ہوتا ہے جو ممکن ہے ہو۔ موجودہ ذات کے اندر حرارت کی خصوصیت خود کو دو چیزوں میں سے ایک میں تحول کر لیتی ہے یا تو کوئی شے احساس کے اندر ہوتی ہے جو ہم کو خیال کی نسبت ہوتی ہے مثلاً فکری عمل یا جسم کی موجودگی کا احساس ہوتا ہے یا دو ذل ہوتے ہیں۔ ہم کو اپنی موجودہ ذات کا ان دونوں میں سے کسی ایک کے بغیر تحقق نہیں ہو سکتا۔ اور کوئی واقعہ جو اپنے ساتھ یہ دو چیزیں مشور میں لاتا ہو وہ ایسی حرارت و قربت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جس طرح سے موجودہ ذات کے واقعات محسوس ہوتے ہیں۔

اور جو کوئی بیداری ذات اس شرط کو پورا کرتی ہے اسی حرارت و قربت کے ساتھ محسوس ہوتی ہے کہ بر وقت اعتقاد کو کسی بیداری ذوات واقعات اس شدہ کو پورا کرتی ہیں۔

ظاہر ہے کہ وہ اور صرف وہ ذاتیں جنہوں نے اپنی بقا کے وقت شرط کو پورا کیا تھا ان کا ہم کو زندہ حرارت کے ساتھ متقل ہو گا۔ ان کے ساتھ ممکن ہے وہ خوشبو یا دھو گونج جو فاعل منکر کے عمل میں ہوتی ہے۔ اس کا فطری نتیجہ یہ ہو گا کہ ہم ان کا باہم اور اس ذی حرارت اور قربت ذات سے قطع پیدا کرینگے جو ہم کو اب اپنے اندر محسوس ہوتی ہے اور انکو مجموعی طور پر ان ذوات سے علیحدہ کر لیں گے جن پر یہ نشان ہو گا بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ مغرب کے کسی وسیع چراگاہ میں کوئی شہر کا گلا سردی کے زمانہ میں چھوڑ دیا جاتا ہے اور گیلے کا مالک موسم بہار میں ان تمام جانوروں کو جن میں لیتا ہے جن پر وہ اپنا خاص نشان پاتا ہے۔ وہ مجھے بتائیں کہ اس طرح سے علیحدہ کر لیا جاتا ہے ان کے مختلف افراد کا جب

کبھی خیال ہوتا ہے تو یہ ایک دوسرے سے مربوط معلوم ہوتے ہیں۔ حیوانی حرارت وغیرہ ان کا نشان ہوتا ہے اور یہ ایسا نشان ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ آئندہ کبھی کم نہیں ہو سکتے۔ یہ ان سب کے اندر سے جس طرح سے دوزی ہوتی ہوتی ہے جس طرح تسلیج کے دانوں میں ڈورا دوڑا ہوا ہوتا ہے اور یہ ان کو اس طرح سے ایک منفرد تھے بناتی ہے جس کو ہم کافی خیال کرتے ہیں تخلیق نظم اس کے کہ افراد ہر جگہ کس قدر مختلف ہیں۔ اس خصوصیت کے ساتھ ایک اور خصوصیت کا اضافہ کر دو کہ بعید می ذوات ہمارے منکر کو ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ ان کا باہم تعلقوں ساتھ رہا ہو۔ اور سب سے قریبی موجودہ ذات کے ساتھ سلسلہ معلوم ہوتی ہے اور ہمیں بتدریج گم ہو جاتی ہے اور ہم کو اس طرح سے اور بھی قوی رشتہ ارتباط دستیاب ہوتا ہے۔ جس طرح اس وقت ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم بعینہ ایک ہی جسم کو دیکھ رہے ہیں جب باوجود تغیرات ساخت کے یہ سلسلہ ہمارے آنکھوں کے سامنے موجود درستی یا جب انکی موجودگی میں کتنے ہی وقفہ کیوں ذخائر ہوں مگر انکی کیفیت یکساں ہی رہی ہے اسی طرح سے ہم کو یہاں اس وقت یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم کو ایک ہی ذات کا تجربہ ہو رہا ہے جب ہم کو یہ ایک ہی طرح پر معلوم ہوتی ہے سلسلہ ہم کو ان چیزوں کے متحد کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے جن کو اختلاف ممکن ہے ملحدہ کر دیتا ہے بہت کی بنا پر ہم ان چیزوں کو مربوط کر لیتے ہیں جن کو عدم تسلسل کی بنا پر ملحدہ رکھتے۔ اور اسی طرح سے پٹیر اور بال جب صبح کو ایک ہی بستر پر بیدار ہوتے ہیں اور دونوں ان احساسات و خیالات کو یاد کرتے ہیں جو سونے سے پہلے ان کے ذہن میں تھے اور پٹیران ذہنی حرارت تصور کرتا ہے اور دھندلے اور سرد تصورات سے ملحدہ کر لیتا ہے جو بال کے تھے اور وہ بھی ان کے ساتھ گڈ بڈ نہیں کرتا اور انکے مابین انکو اسی طرح سے غلطی نہیں ہوتی جس طرح اس کو اپنے اور بال کے جسم میں کوئی غلطی نہیں ہوتی جس کو وہ دیکھتا ہی نہیں بلکہ محسوس بھی کرتا ہے ہم میں سے ہر ایک بیدار ہوتے ہی کہتا ہے کہ دیکھو یہ وہی پرانی ذات ہے جس طرح سے وہ یہ کہتا ہے کہ یہ وہی پرانا بستر ہے وہی پرانا لکڑہ ہے وہی پرانی دنیا ہے۔

اپنی شخصی حیثیت کا احساس بالکل ایسا ہی ہوتا ہے جس طرح مظاہر میں ہمارے دیگر اور اوقات یکساں ہوتے ہیں یہ ایک نتیجہ ہوتا ہے جو کسی اہم امر میں مشابہت پر مبنی ہوتا ہے

یا ان مظاہر کے تسلسل پر مبنی ہوتا ہے۔ اس کے ابین مقابل ہوتا ہے۔

اس کے معنی اس سے زیادہ نہ سمجھئے جاہیں جو کچھ ان بنیادوں کی بنا پر لئے جاسکتے ہیں۔ اس کو ماعد الطبعیاتی اور مطلق وحدت خیال کرنا چاہئے جس کے اندر ہر قسم کے اختلافات گنڈھ ہوتے ہیں۔ گذشتہ اور موجودہ ذاتوں کا جب مقابلہ کیا جاتا ہے تو وہ اس حد تک ایک معلوم ہوتی ہیں جس حد تک کہ وہ ایک ہیں اس سے زیادہ نہیں۔ جسمانی وجود کی حرارت کا یکساں احساس (یا خاص نوعی توانائی کا اسی قدر یکساں احساس) ان سب پر طاری ہوتا ہے یہی شے ہے جس سے انکو ایک طرح کی عام وحدت حاصل ہو جاتی ہے اور ان کو بہ اعتبار نوعیت یکساں بنا دیتی ہے۔ مگر یہ عام وحدت اختلافات کے ساتھ ہوتی ہے جو اسی قدر حقیقی ہوتے ہیں جس قدر کی وحدت حقیقی ہوتی ہے۔ اور اگر ایک نقطہ نظر سے یہ ایک ذات ہیں تو دوسرے نقطہ نظر سے یہ اسی قدر ایک ذات نہیں بلکہ متحدہ ذات ہوتی ہیں۔ یہی کیفیت صفت تسلسل کی ہوتی ہے۔ اس ذات کو اپنی خاص وحدت حاصل ہوتی ہے البتہ ربطاً عدم انقطاع کی جو ایک کامل مظہری شے ہوتی ہے۔ مگر اس سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ اور چشمہ ذات کا یہ عدم انقطاع مختلف مناظر کے تسلسل کی طرح کسی قسم کی مزید وحدت کا باعث نہیں اور نہ اس سے کسی طرح سے بھی دیگر امور میں کثرت کی تردید ہوتی ہے۔

اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں مشابہت اور تسلسل محسوس نہیں ہونے شخصی حسنیات کا احساس ہی غائب ہو جاتا ہے۔ ہم اپنے والدین سے اپنے بچپن کے مختلف افسانے سننے ہیں مگر ان کو اس طرح اپنے سے منسوب نہیں کرتے جس طرح اپنی یادداشتوں کو اپنے سے منسوب کرتے ہیں۔ اس زمانے کی بدتمیزیوں سے ہم شرمندہ نہیں ہوتے، نہ اس زمانے کے بذلہ خجیوں پر ہم نازاں ہوتے ہیں۔ وہ بچہ ایک شخصیت غیر معلوم ہوتا ہے جس کے جاری موجودہ ذات اسی طرح سے مطابق نہیں ہے جس طرح موجودہ زمانے کے کسی اجنبی بچے کے مطابق نہیں ہے اسکی کیا وجہ ہے؟ ایک حد تک تو اسکی یہ وجہ ہے کہ عظیم الشان زمانی وقتے درمیان میں حال ہوتے ہیں۔ ہم ان تک مسائل لمودہ کے ذریعہ کم مسودہ نہیں کر سکتے۔ کچھ یہ وجہ بھی ہے کہ اس امر کا کوئی اتصاف ان قصوں کے ساتھ نہیں ہوتا کہ بچہ کو کس طرح احساس ہوا تھا یہ ہم جانتے ہیں کہ اس نے کیا کہا تھا یا کیا کیا تھا

مگر ہمارے اندر اس چھوٹے سے جسم اس کے جذبات، انکی ذہنی کوششوں کی مہمی کو اسکو محسوس ہوتی تھیں کوئی علوف نہیں ہے جو اس بیان میں جس کو ہم سنتے ہیں حرارت و قربت کا اثر پیدا کر دے اس طرح پر ان قصوں سے ہماری موجودہ ذات کا اصل رشتہ ارتباط معدوم ہو جاتا ہے۔ یہی حال ہمارے بعض تجربات کا ہوتا ہے جو ہم کو خواب کی طرح سے یاد ہوتے ہیں۔ ہم کو مشکل ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بڑھی ہوئی یا سنی ہوئی چیزوں کی حیثیت سے ہم ان کو اپنی ذات سے منسوب کریں یا نہ کریں۔ ان سے حرارت فنا ہو چکی ہے جو احساسات ان کے ساتھ تھے ان کے اندر اعادے کی قوت اس قدر کم ہے یا اب جو ہم احساسات رکھتے ہیں یہ ان سے امتداد مختلف ہیں، کہ قطعی طور پر عینیت و یگانگی کا کوئی حکم لگایا نہیں جاسکتا۔

ایک سلسلہ احساسات کے اجزاء (خصوصاً جسمانی احساسات) میں جن کا تجربہ ایسی چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے جو اور امور میں بید مختلف ہوتی ہیں مثلاً بہت قیمتی اور قابل تصدیق شخصیت ہوتی ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ جوئے شوریں جس کا ذکر ہم نے گزشتہ باب میں کیا تھا، اس کے علاوہ نور کوئی عینیت ہوتی ہی نہیں۔ اس کے اجزائیں اختلاف ہوتا ہے مگر ان تمام اختلافات میں یہ ان دو صورتوں میں مربوط ہوتے ہیں۔ اور اگر ربط کا کوئی طریقہ جو ہو جائے تو احساس وحدت تشریف لیجا تا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی سہانی صبح کو اس طرح سے بیدار ہو کہ اسے اپنے گزشتہ تجربات میں ایک بھی یاد نہ ہو اور اس کو اپنی سوئے عمری کے از سر نو یاد کرنے کی ضرورت ہو، یا اس کو ایسے واقعات اس طرح سے بخیر طریق پر یاد آتے ہوں جیسے کہ وہ جن میں جن کے متعلق اس کو یقین ہو کہ کسی واقعہ نہیں ہوئیں یا اس کا حافظہ باطل نہ ہو، ہو مگر اس کی جسمانی و روحی مادیں رات بھر میں اس قدر بدل گئی ہوں کہ ہر عضو کی کیفیت ہی بالکل مختلف ہو گئی ہو اور عمل منکر اپنے سے بالکل مختلف طور پر واقع ہو جاتا ہو، تو وہ محسوس کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں بالکل الگ شخص ہو گیا ہوں۔ وہ اپنے گزشتہ زمانوں سے انکار کرتا ہے، اپنا نیا نام رکھتا ہے اپنی موجودہ زندگی گزشتہ زمانہ کے کسی حصہ سے منسوب نہیں کرتا۔ اس قسم کے واقعات ذہنی علم الامراض میں اکثر شایع ہیں آتے ہیں مگر چونکہ ہم اپنے بعض دلائل بیان کرنے باقی تھیں اس لئے ہم ان کا اس باب کے ختم کے پہلے کوئی مفصل بیان درج نہیں کر سکتے۔

ایک تعلیم یافتہ پڑھنے والے کو معلوم ہوگا کہ شخصی معینیت کا یہ بیان تجربی مذہب کے فلاسفہ کا مجموعی نظریہ ہے۔ انگلستان و فرانس میں استلافیہ جرمنی میں ہر بارٹی سب کے سب ذات کو ایک مجموعہ خیال کرتے ہیں جن میں سے ہر جزو اپنی حد تک ایک غلط فہم واقعہ ہوتا ہے۔ یوحی بھی۔ اس حد تک تو صحیح ہے آئندہ جو کچھ بھی صحیح ثابت ہو۔ ہوم اور ہر بارٹی اور ان کے متاخرین کو اس امر پر بجا فخر ہونا چاہئے کہ انہوں نے شخصی معینیت کے معنی کو اس حد تک بادلوں میں سے نکال لیا ہے اور ذات کو ایک تجربی اور قابل تصدیق شے بنا دیا ہے۔

لیکن اس معاملے کو ریاضیں چھوڑ کر اور یہ کہہ کر کہ آئی جانی چیزوں کا یہ مجسومہ دہری سب کچھ ہے، ان مصنفوں نے وحدت شعور کے نسبتہ لطیف پہلوؤں سے غفلت برتی ہے جن کی طرف اب ہم کو پلٹنا چاہئے۔

اس ذیل میں وہ تشبیہ ہماری امداد کرے گی جو ابھی ہم نے جو بابوں کے گھلے کی دہی تھی مستحکم کو یاد ہو گا کہ موشی کو ایک گھلے میں کر دیا گیا تھا کیونکہ ان گھلے مالک نے ان پر اپنا نشان یا پاتا تھا۔ مالک یہاں شعور کے اس حصے کی جگہ پر ہے جس کو ہم اتناک حکم معینیت کا حامل کہتے رہے ہیں اور نشان خصوصیات حرارت و مسلسل کو ظاہر کرتا ہے جن کی بنا پر حکم صادر ہوتا ہے۔ ایک نشان ذات بھی اس طرح سے ہوتا ہے جس طرح گھلے کا نشان ہوتا ہے۔ ہر نشان صرف اس حد تک ہماری واقفیت کا باعث ہوتا ہے کہ بعض چیزیں باہم مربوط ہیں لیکن اگر نشان ملکیت کی شناخت کا موجب ہے تو گھلے کی صورت میں ملکیت نشان کے وجود کا موجب ہو جائے گی کسی موشی پر اس قسم کا نشان نہ ہوتا اگر وہ اس گھلے کے مالک کا نہ ہوتا۔ وہ اس کے اس لئے نہیں ہیں کہ وہ نشان رکھتے ہیں بلکہ ان پر نشان اس لئے ہے کہ وہ اس کے ہیں۔ میں یہاں معلوم ہوتا ہے کہ گویا مختلف ذوات کے باہم ربط کے متعلق ہمارے اس بیان میں کہ یہ ایسا ربط ہوتا ہے جس کا بعد کی بغض منکر میں آمیزہ ہوتا ہے معاملہ کی تہ کو شکر دیا تھا، اور ایک ہدایت ہی خاص خصوصیت کو نظر انداز کر دیا تھا، جو گھلے کے اندر ہوتی ہے یہ اسی خصوصیت ہے کہ عقل سلیم بھی شخصی معینیت کے منظر میں پاتی ہے، اور جس کے نظر انداز کر دینے کی بنا پر وہ ہم سے محنت باز پرس کر لگی کیونکہ عقل سلیم کو اس امر پر اصرار ہے کہ تمام

ذوات کی وحدت مشابہت پلسل کا ظاہر نہیں ہے جس کی تحقیق واقعہ کے بعد ہوتی ہو۔ اس کو اس امر کے متعلق یقین ہے کہ حیثیتی مالک کی واقعی ملکیت کو ظاہر کرتی ہے اور کسی نہ کسی قسم کا روحی وجود اس کا مالک ہے۔ اس وجود کا تعلق ایسی شے ہے جس کی بنا پر ذات کے اجزائے ترکیبی اس طرح باہم مربوط ہو جاتے ہیں جس طرح سے کہ یہ فکر میں ہوتے ہیں۔ انفرادی طور پر موشی اکٹھے نہیں ہوتے اگرچہ ان سب پر ایک ہی نشان ہوتا ہے۔ اتفاقاً جو رفیق بھی مل جاتا ہے ہر ایک اسکے ساتھ مارا مارا پھرنے لگتا ہے۔ گلے کی وحدت صرف باتوہ ہوتی ہے۔ اس کا مرکز طبیعات کے نقل کی طرح اس وقت تک خیالی رہتا ہے۔ جب تک کوئی گلہ بان یا مالک نہیں آتا۔ مگر وہ اگر ایک حقیقی مرکز اجتماع پیدا کر دیتا ہے جس کی طرف ان کو ہٹایا جاتا ہے اور جو ان کو یکجا رکھتا ہے۔ موشی انفرادی طور پر اس سے وابستہ رہنے سے باہم وابستہ رہتے ہیں۔ اسی طرح سے عقل سلیم کہتی ہے کہ ذائقہ کا بھی یقین مالک ہونا چاہئے، ورنہ شخصی شعور کی صورت میں اکٹھا اجتماع کبھی عمل میں نہ آئے گا۔ شعور شخصی کی معمولی تجربی نوعیت کا یہ تحت ابطال ہے کیونکہ کل انفرادی افکار و محسوسات جو یکے بعد دیگرے موجودہ ساعت تک ہوئے ہیں ان کے متعلق معمولی انکسافیت یہ کہتی ہے کہ یہ کسی نامعلوم طریق پر باہم جڑ جاتے ہیں یا خود بخود ہمیں چبک جاتے ہیں اور اس طرح چشمہ کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ وہ تمام ناقابل فہم باتیں جو ہم نے باب میں بیان کی تھیں جو ہم کو ایسی اشیاء کے تصور کے ساتھ وابستہ نظر آئیں تھیں جو بغیر واسطے کے لمحاتی ہیں وہ مجربہ کے شخصی عینیت کے بیان پر تمام و کمال صادق آتی ہیں۔

مگر ہم نے اپنے بیان میں واسطے کو قطعی طور پر متعین کر لیا ہے۔ گلہ بان کسی ایسی شکل میں موجود ہے جس کی نوعیت ان چیزوں سے مختلف ہے جو جمع ہیں وہ ان سے بالادریز ہے یعنی وہ حقیقی موجود دیکھنے والا یاد رکھنے والا حکم لگانے والا منکر یا چٹنے کا پہچاننے والا حصہ ہے۔ یہی وہ ذات ہوتی ہے جو اس سے بعض گزشتہ واقعات کو جن پر یہ نظر ڈالتی ہے یاد رکھتی اور اپنا کہتی ہے اور باقی سے انکار کرتی ہے اور اس طرح سے ایک وحدت بناتی ہے جو واقعتاً موجود ہوتی اور لنگر انداز ہوتی ہے اور محض امکان کی نیلی جوائیں تیرتی نہیں پھرتی۔ متعلم کو یاد ہو گا منکر کی اس قسم کی

نہضات کی واقعیت اور ان کے علمی فصل کی ہم نے ہتھامہ کرنے یا توجہ کرنے کی کوشش نہ کی تھی، بلکہ ان کو ایسا اولین واقعہ قرار دیا جنہیں نفسیاتی کو موجود تسلیم کر لینا لازمی ہوگا اس مفروضہ سے بہت کچھ حاصل ہوتا ہے، مگر نہ اتنا جتنے کی عقل سلیم کا غالب ہے جس وحدت میں کہ منکر واقعات ماضی کو انفرادی طور پر ایک دوسرے کے ساتھ اور اپنے ساتھ وابستہ کرتا ہے، وہ اس وقت تک موجود نہیں ہوتی جب تک فکر پہلے سے موجود نہ ہو۔ اسکی حالت ایسی ہے جیسے نیا آباد ہونے والا، جنگلی بیابان کو پہلی مرتبہ گھیرتا اور پہلے پہل ان کا مالک بنتا ہو۔ مگر عقل سلیم کے نزدیک اس معاملہ کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ گذشتہ خیالات بھی جنگلی مویشی نہیں ہوتے بلکہ ان کا مالک ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ منکر ان کو کبھی گرفتار نہیں کرتا بلکہ جیسے ہی یہ اپنے آپ کو عالم وجود میں پاتا ہے یہ دیکھتا ہے کہ ان کا ایک مالک ہے۔ اگر منکر اور سابقہ مالک میں مادی یقینیت نہ ہو تو یہ کیونکر ممکن ہوتا ہے بمعنی محض تسلسل یا اشتراک نہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے بلکہ حقیقی وحدت ہونی چاہئے حقیقت یہ ہے کہ عقل سلیم ہم کو ایسی شے کے تسلیم کرنے پر مجبور کرے گی جس کو ہم فی الحال بڑا اینٹو سمجھتے ہیں جو مکمل چشمہ منکر پر اور اس کی تمام ذوات پر غالب ہوتا ہے، اور ہمیشہ یکساں رہنے والا غیر متغیر اصول ہے جیسا کہ ان کے استحاو سے تصور ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعیات کی روح اور کانٹ کے فلسفہ کا اور اسی اینٹو محض عقل سلیم کے اس مطالبے کے پورا کرنے کی کوششیں ہیں لیکن ایک لمحہ کیلئے کم از کم ہم بغیر اس قسم کے مفروضات کے اس بظاہر نہ فنا ہونے والی ملکیت کو ظاہر کر سکتے ہیں جس کے لئے عقل سلیم لڑتی ہے۔

کیونکہ اگر منکر موجودہ حکم لگانے والا غور گذشتہ ذات کے سابقہ مالک کے دورانی یا مادی میں ہونے کے بجائے محض اس کے نام کا وارث ہو، اور اس طرح سے جائز نامزد ہو تو کیسے ہوگا؟ اگر اس کی پیدائش دوسرے مالک کی موت کے بالکل مطابق ہو تو یہ گذشتہ ذات کو اگر بائیں کا تو اپنی پائے گا، اور گذشتہ ذات اس طرح کبھی جنگلی و آوارہ نہ ہوگی بلکہ اس کا پیشہ ایک ہوگا اور ایسے نام کے ساتھ ہوگا جو کبھی نہیں ملے گا۔ ہم گلابوں کا پھل کر سکتے ہیں جو سرعت تمام انہیں مویشی پر میراثی قابض ہوتے ہیں۔ کیا مجموعی ذات کا نام اسی طرح سے میراثی ملک فکر سے دوسرے فکر کی طرف

منتقل نہیں ہو سکتا۔

شعور کا یہ ایک مخصوص واقعہ ہے کہ اس قسم کا انتقال فی بحقیقت ہوتا ہے۔
دو قافی شعور کی ہر بغض یعنی ہر سن کر فنا ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا فکر لے لیتا ہے۔
دوسرا ان چیزوں میں سے جن کو یہ جانتا ہے اپنے تقدم کو بھی جانتا ہے اور اس کو
اسی طرح سے ذہنی حرارت پاتا ہے جس طرح سے کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور اس سے یہ
کہہ کر صاحب سلامت کرتا ہے کہ یہ تو میرا ہے اور اسی ذات کا جزو ہے جس کا کہ میں
ہوں۔ اس طرح ہر بعد کا فکر اپنے سے پہلے کے افکار کو جانتا اور ان کو اپنے
اندزہ رکھتا ہے۔ یہ ان کا آخری مخزن ہوتا ہے اور جو کچھ ان میں تھا یا جس کے وہ گاہ
تھے ان کا یہ قطعی مالک ہوتا ہے۔ اس طرح سے ہر فکر مالک پیدا ہوتا ہے اور ملوک
ہو کر فنا ہوتا ہے اور جو کچھ اس کو اپنی ذات کی حیثیت سے حاصل ہوا تھا اس کو یہ
اپنے بعد آنے والے خیال کی طرف منتقل کر دیتا ہے یہ قول کا نٹ اس کی حالت
ایسی ہوتی ہے جیسی کہ رُبڑ کی گیندوں کی ہوتی۔ اس صورت میں کہ ان میں صرف حرکت
ہی نہیں بلکہ اس کا علم بھی ہوتا اور پہلی گیند دوسری کی طرف اپنی حرکت و شعور و ذوق
کو منتقل کر دیتی ہے جو دونوں کو اپنے شعور میں لے لیتی ہے اور یہ اسکو تیسری کی طرف
منتقل کر دیتی ہے، یہاں تک کہ آخری گیند میں نہ صرف وہ سب کچھ ہوتا ہے جو اوپر
گیندوں میں تھا، بلکہ وہ اس کو اپنا بھی سمجھتی۔ خیال تو پیدا کے اندر یہ بات ہوتی ہے
کہ یہ فوراً وہ سب کچھ لے لیتا ہے جو فنا ہونے والے خیال میں تھا اور اس کو اپنا بنا لیتا
ہے جو ذات کے نسبتاً بےید اجزا کو موجودہ خیال کے اپنا سمجھنے کا باعث ہوتا ہے۔ جو
آخری ذات کا مالک ہوتا ہے وہ اس سے پہلی ذات کا بھی مالک ہوتا ہے کیونکہ جو شے
مالک کی مالک ہوتی وہ ملوک کی بھی مالک ہوتی ہے۔

شخصی حیثیت کی کسی ایسی قابل تصدیق خصوصیت کا پتا چلانا مشکل ہے جو اس
خاکے اندر نہ ہو اور یہ خیال کرنا نا ممکن ہے کہ کسی مادی و غیر مادی قسم کے بڑے
ایمو کا اگر وجود ہوتا تو وہ کس طرح مسائل کو کسی دوسرے نتیجے کی شکل میں لا سکتا، یا
زمانے میں کسی اور شے سے معروف ہو سکتا، سو اے اس چشمہ شعور کی پیدائش کے جس کے ہر جزو
کو اپنے سے پہلے تمام اجزا کو جانتا چاہئے اور جانتے ہو سکتا ہے اس کو اپنے سے منسوب

کرنا چاہئے اور اس طرح کل سابقہ مشہد کا نام نہ ہونا چاہئے اور جیسے سطح ان چیزوں کو اپنا بنانا چاہئے جو اس روحانی پیشے کے کسی جزو ملکیت نہیں۔ اس قسم کی نام نہ کی اور اس طرح کا اپنا بنانا خالص منہری ملائی ہیں۔ وہ فکر جو دوسرے فکر کو جانتا اور دوسرے فکر کے معروض کو بھی جانتا ہے اور اس فکر اور اس معروض کا ملک ہونا ہے جس کا کہ وہ ملک تھا وہ منور دوسرے فکر سے ایک علیحدہ منہرہ ہے۔ یہ شکل سے اس کے شاہد ہو سکتا ہے اور گن ہے یہ اس سے زمان و مکان کے اعتبار سے بہت ہی بعید ہو۔

صرف جو بات سمجھ رہے وہ اپنا بنانے کا اصل ہے۔ ذات کے اجزائے ترکیبی اور انکی رقابت کو بیان کرتے وقت مجھے نظر اپنا استعمال کرنا پڑا تھا۔ اور تیز فہم مسلم نے غالب اس کو اس وقت محسوس کیا جو لاکھ طرح ایک جزو کو چھوڑ دیا اور اس کی ملکیت سے انکار کر دیا گیا تھا اور دوسرے جزو کو مضبوطی سے پکڑ کے باقی رکھا لیا تھا اور یہ کہ یہ ترکیب موت تک بے سنی ہوگی جب تک یہ اجزا کسی اور شے کے ہاتھ میں معروض کے طور پر نہیں۔ کوئی شے اپنے آپ کو اپنا نہیں بنا سکتی بلکہ تو خود اپنے آپ ہوتی ہے۔ اور اس سے بھی کم ہیں بات کا اسکان ہوتا ہے کہ یہ خود سے انکار کر دے۔ اپنا نے اور اپنے ہونے سے انکار کرنے کا فائل ہونا چاہئے لیکن اس فائل کا نام ہم نے پہلو ہی بنا دیا تھا۔ یہ منکر ہے جس کو اپنے مختلف اجزا کا وقوف ہوتا ہے۔ فکر ہی پسند اور وقوف دونوں کا حامل ہوتا ہے اور جو پسند یہ کرتا ہے وہ بھی اپنا نے اور اپنا ہونے سے انکار ہوتے ہیں۔ لیکن فکر خود اپنے ہاتھ میں معروض کی حقیقت سے کبھی نہیں ہوتا۔ یہ نہ تو خود کو اپنا تا ہے اور نہ اپنا ہونے سے انکار کرتا ہے۔ یہ خود سے منسوب کرتا ہے، یہ اجتماع کا واقعی مرکز ہوتا ہے، یہ وہ حلقہ ہوتا ہے جس سے گزشتہ ذوات کا سلسلہ وابستہ ہوتا ہے اور مضبوطی کے ساتھ حال میں گوا ہوا ہوتا ہے۔ اور صرف یہی حقیقی خیال کیا جاتا ہے اور اس طرح ہے یہ اس سلسلہ کو محض خیالی شے ہونے سے باز رکھتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ حلقہ یا کراہی خود ماضی میں گرا پڑتی ہے اور اپنے ساتھ جو کچھ کہ اس کے ساتھ وابستہ تھا، اسکو بھی لے جاتی ہے یہی حالتیں مل گواک۔ کیا فکر اپنے خیال میں اپنا بنا لیتا ہے۔ اور وہ اسکو اپنا معجز خیال کرنا ہے نہ ایک۔ نئے طبقے یا کراہی کا کام دیتا ہے لیکن اس موجودہ

لہذا اس سلسلے میں تاریک ترین ہوتا ہے۔ یہ اپنے فوری وجود کو محسوس کر سکتا ہے۔ (ہم اس کے امکان کو ایک تسلیم کرتے ہیں اگرچہ براہ راست تامل سے اسکا متیقن مشکل ہے) مگر اس کے متعلق اس وقت تک کچھ معلوم نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ فنا نہیں ہو جاتا۔ پس اس کے اپنانے کے افعال کا متعلق خود اس سے تو کم ہو تا ہے اور اس کے موجودہ معروض کے محسوس ترین اجزاء یعنی جسم اور مرکزی تطبیقات سے زیادہ ہوتا ہے جو کل فکر کے ساتھ دماغ میں ہوتے ہیں۔ فی الحقیقت یہ ہماری شخصی حیثیت کا اصل مرکز ہوتے ہیں۔ اور یہ ان کا واقعی وجود ہے جس کا متحقق ایک شخص موجودہ حقیقت کے طور پر ہوتا ہے جو ہم سے یکھلوا آئے اسے یقین کے ساتھ میں یہ کہہ سکتا ہوں جتنے یقین کے ساتھ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ میں موجود ہوں۔ یہ وہ منفرد ہوتے ہیں جس سے ذات کے استحضاری حصے وابستہ ملحق ہوتے ہیں۔ اور اگر فکر عمل منکر کے اندر خود قطعاً بے خبر بھی ہوتا تو بھی موجودہ معروض کے یہ ذی حرارت حصے ایک مضبوط بنیاد ہوتے جس بد شخصی عنیت کا شعور مبنی ہوتا ہے۔ پس ایک نفسی واقعہ یونہی حیثیت

ملے کوئی دقیق النظر ہونے والا ہواں پر یہ افاضات کرے گا کہ اپنے معروض کے کسی حصے کو انا کہہ کر دوسرے اجزاء کو اس کے گرد جمع نہیں کر سکتا، کیونکہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس حصے کو خود اپنی ذات سے وابستہ کرے اور یہ اپنی ذات سے اپنی ذات کو جانے بغیر وابستہ نہیں کر سکتا۔ اس طرح سے ہمارا یہ مفروضہ کہ ممکن ہے کہ فکر کو اپنی ذات سے کوئی علم ہو، اس طرح سے رد ہو جاتا ہے۔ پس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس بارے میں اعتقاد سے کام لینا چاہئے کہ ہمیں الفاظ ہم کو دہوکا میں مبتلا نہ کر دیں۔ لفظ انا اور نا کسی براسرار یا عہدیم مثال شے کو ظاہر نہیں کرتے۔ دراصل یہ صرف تائید کے نام ہیں اور فکر بیشہ کسی شے کسی شے پر زور دیتا کسی کسی شے پر تائید کرتا رہتا ہے۔ مکان کے ایک قطعہ کے اندر جس کا اس کو خوف ہو تا ہے یہ بیان کا دواں سے تقابل کرنا ہے اور زمانی قطعہ کے اندر اب کا پھر سے۔ دو چیزوں میں سے یہ ایک کو "یہ" اور دوسری کو "وہ" کہتا ہے۔ میں اور تو اور میں اور میں یہ اس اعتبار کے باطل حائل امتیازات ہیں۔ یہ امتیازات ایسے ہیں جو صرف خارجی ماحول کے اندر رہتے ہیں۔ میں یا انا کے معنی کے لئے اس جہانی حیات کے علاوہ

ہے اس قسم کا شعور پوری طرح سے بیان کیا جاسکتا ہے بغیر یہ فرض کئے ہوئے کہ فنا ہونے والے انکار کے تسلسل کے علاوہ کوئی اور بھی حال ہوتا ہے جس کے اندر اپنانے اور اپنا ہونے سے انکار کرنے کی قوتیں ہوتی اور جس میں سے بعض ایسے معروضات کو جان سکتے ہیں یا اپنے کہہ سکتے ہیں یا اپنا ہونے سے انکار کر سکتے ہیں جن کو باقی بھی جان سکتے ہوں یا اپنا کہہ سکتے ہوں یا اپنا ہونے سے انکار کر سکتے ہوں۔

اگر ان کو عقل کے ذریعہ سے واضح کیا جائے تو اس طور پر ہو سکتا ہے کہ 'ا' ب'، 'ج'، 'د' تین تدریجی خیالوں کی جگہ فرض کرو ان میں سے ہر ایک میں اس کا معروض اس کے اندر ہے اگر ب' کا معروض 'ا' اور ج' کا معروض ب' ہے تو 'ا' ب' ج'، شخصی صفت کے شعور کی تین بنیادوں کے مطابق ہونگے۔



تین بنیادوں سے کسی قدر مختلف ہوگی لیکن 'ب' 'ا' کو جانے گی اور اس کو اختیار کرے گی اور ج' ب' اور 'د' دونوں کو جانے گا اور ان کو اختیار کرے گا۔ ایک ہی دماغ کی تین تدریجی حالتیں جن پر گزرتے وقت ہر تدریجیہ اپنا نشان چھوڑ جاتا ہے ممکن ہے ایسے تین فکر پیدا کریں جو ایک دوسرے سے بالکل یہ طریقہ بالاختلاف ہوں۔ پس لمبی و گریزاں خیال متفکر معلوم ہوتا ہے اور اگرچہ اس کے پردے میں کوئی غیر منطقی متفکر ہو مگر اس حد تک ہم کو واقعات کے ظاہر کرنے میں اس کی ضرورت

بقیہ حاشیہ گزشتہ - اور کچھ نہیں ہوتے جس کو ایک لمحہ کیلئے محسوس کرتی ہے میری جہانی زندگی کا احساس اس کو کتنا ہی مبہم طور پر تسلیم کیا جائے ممکن ہے کہ میری شعوری ذات کی مطلق اصل اور اس امر کا کہ میں ہوں اساسی ادراک ہو۔ اب فکر اس سے تمام چیزوں کو منسوب کر سکتا ہے جو اوقات اپنا وقوف نہ رکھتا ہو۔ اب رہا یہ امر کہ یہ صرف مطلق امکانات نہیں بلکہ حقیقی واقعات ہیں یہ ایسی شے ہے جس کا ہنوز اس کتاب میں قطعی طور پر تصنیف نہیں ہوا ہے۔

معلوم نہیں ہوتی، مگر ہم اس وقت تک اس کے متعلق کوئی قطعی رائے قائم نہیں کرسکتے۔
سب تکہم وہ دلائل نہ ہیں جو تاریخی طور پر اس کی حقیقت کے ثابت کرسکتے ہوں
استعمال کی جاتی ہیں۔

اب ہم انہی کے متعلق جو نظریات ہیں ان کا مختصر
مطالعہ کرتے ہیں۔ یہ تعداد میں تین ہیں۔

خالص ذرات
یا وحدت شخصی
کا داخلی اصول

(۱) روحی نظریہ

(۲) ایتلافی نظریہ

(۳) اورانی نظریہ

روحی نظریہ

باب میں ذہنی مادے کی لہجہوں سے بچنے کے لئے جو خود اپنے ساتھ مربوط
ہوتا ہے اور مادی کیلئے کے ساتھ خیال کے وابستہ ہونے میں ایک عضو قاتی شک کو
محسوس کرنے کی بنا پر روح کا عانیہ کے نظریہ روح کی طرف دل پڑتے تھے۔ لیکن ہم نے
باب کے ختم پر یہ کہا تھا کہ ہیں روح کا اعتقادی طور پر مطالعہ کرنا چاہیے اور یہ دیکھنا
چاہئے کہ آیا اس میں نظریہ کی حیثیت سے چشمہ فکر کے سادہ منظر ہی تصور پر جو دماغی
فعلیت کے ایسے قانون کے مطابق ہوتا ہے جس کی ہنوز توضیح نہیں کی گئی ہے سمجھ اور
خواب بھی ہیں۔

نظریہ روح فلسفہ عموم اور مدرسیت کا نظریہ ہے خود مدرسیت بھی فلسفہ عموم ہے
جس کو ذرا باقاعدہ کر دیا گیا ہے۔ یہ اس امر کا مدعی ہے کہ ہمارے اندر جو اصول افراطیت
ہے وہ عنصری ہونا چاہئے کیونکہ ذہنی مظاہر فعلیتیں ہوتی ہیں اور کوئی فعلیت مقدور
مائل کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ یہ عنصری عامل دماغ نہیں ہوسکتا۔ بلکہ یہ تو کوئی غیر مادی شے ہونی
چاہئے۔ اپنی فعلیت کے اعتبار سے فکر غیر مادی اور مادی دونوں ہے کیونکہ اس کو
غیر مادی چیزوں کا بھی وقوع ہوتا ہے اور مادی کا بھی۔ اور مادی چیزوں کا عام اور

قابل فہم طریق پر بھی وقوف ہوتا ہے اور خاص اور عمومی طریقوں سے بھی اہریت قائم تھیں مادے کی ماہیت کے منافی ہیں جس کا دماغ بنا ہوتا ہے۔ علاوہ بریں فکر سادہ ہوتا ہے اور دماغ کی فعلیتیں ہر حصے کی ابتدائی فعلیتوں کی بنی ہوئی ہیں۔ نیز یہ کہ کفر از خود اور آزاد ہوتا ہے برخلاف اس کے ہر قسم کی مادی فعلیت کا تعین خارج سے ہوتا ہے اور ارادہ خود کو تمام جہانی و استثنائات کے خلاف موڑ سکتا ہے اگر یہ بھی فعل ہوتا تو یہ بات ناممکن ہوتی۔ ان معروضی وجود کی بنیاد نفسی زندگی کا اصول خیر مادی اور سادہ بھی ہونا چاہئے اور منہری بھی یعنی اس کو روح ہونا چاہئے۔ موضوعی اسباب سے بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ ہماری نفسی حسیت کا شعور ہم کو اس امر کا یقین دلاتا ہے کہ دراصل ہم سادہ ہیں۔ ذات کے مختلف اجزائے ترکیبی کا مالک جن کا کام مطالعہ کر رکھے ہیں یعنی وہ آخری بڑا منوس کو ہم نے عارضی طور سے ممکن خیال کر لیا تھا ایک حقیقی شے ہوتی ہے جس کے وجود سے ہم کو شعور نفس براہ راست واقف کرتا ہے۔ کوئی مادی مال اس طرح متوجہ ہو کر خود کو نہیں سمجھ سکتا کہیونکہ مادی فعلیتیں ہمیشہ فاعل کے علاوہ اور کسی شے کو سمجھتی ہیں۔ اور اگر کوئی دماغ خود کو سمجھ سکتا، اور اس کو اپنا شعور اپنے آپ کو ہو سکتا تو اس کو اپنا شعور بطور دماغ کے ہونا اور کسی باطل ہی مختلف شے کے طور پر نہ ہوتا بلکہ روح ایک سادہ روحی جوہر کے طور پر ہوتی ہے جس میں مختلف نفسی قوتیں اعمال و تاثرات موجود ہوتے ہیں۔

اگر ہم یہ دریافت کریں کہ عنصر یا جوہر کیا ہوتا ہے تو اس کا صرف یہی جواب ہو سکتا ہے کہ یہ ایک موجود بالذات وجود ہوتا ہے یا ایسا وجود ہوتا ہے جس کے موجود ہونے کے لئے کسی اور موضوع کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دراصل اس کا ایجابی تعین وجود ہے اور یہ ایسی شے ہے جس کے معنی ہم سب محسوس کرتے ہیں۔ اگرچہ ہم کو اس کا بیان کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ بریں روح ایک انفرادی وجود ہے اور اگر ہم یہ درست کریں کہ وہ کیا ہے تو ہم سے کہا جائے کہ اپنی ذات کی طرف دیکھیں اور ہم کو براہ راست وجدان سے اتنا بھی سرخ سے معلوم ہو جائے گا جتنا کہ کسی محمد جواب سے معلوم ہو گا حقیقت یہ ہے کہ ہم کو اپنے داخلی وجود کا جو براہ راست ادراک ہوتا ہے اس کو اکثر اولین نمونہ خیال کرتے ہیں جس سے ہمارا سادہ و فاعلی جوہر کا تصور عموماً بنتا ہے۔

روح کی سادگی اور جوہریت کے نتائج یہ ہیں کہ یہ خراب اور فنانہیں ہو سکتی (یعنی خدا نے تعالیٰ کے باہ راست حکم کے سوا اس کو کوئی فتنے فنانہیں کر سکتی اور یہ ہمیشہ اپنے عمل کی ذمہ دار ہوتی ہے۔

روح کے متعلق جوہری نظریہ درحقیقت فطالوں و ارسطو کا نظریہ تھا مگر اوج کمال تک قرون وسطیٰ میں پہنچا ہے۔ ہائیں ڈیکارٹ لاک لائبنز ولف برکلی اس کو مانتے تھے۔ اور اب شونہی روحانی یا عقلی غام کے کل مذاہب اس کے مؤید ہیں۔ کانٹ بھی اس کا قائل تھا مگر ان نتائج کے استنباط کرنے میں اس کے ایک مفید مقدمہ جو نیچے انکار کرتا ہے، جن کو ذیل میں قابل تصدیق سمجھا گیا ہے۔ متاخرین کانٹ یعنی تصور یہ اس کے ترک کر دینے کے مدعی ہیں۔ وہ اس کو کیونکر ترک کرتے ہیں اس کی ہم ابھی تحقیق کریں گے۔ پہلے ہم یہ تصنیف کریں کہ خود ہم کو اس کی بابت کیا خیال کرنا چاہیے۔

ذہنی مظاہر مشور میں طرح سے رہنا ہوتا ہے جس میں ان کی توجہ کے لئے یہ بہر حال غیر ضروری ہے۔ ان سب کو ہم نے اس کی مدد کے بغیر بیان کیا ہے، یعنی ہنگام کے چشمہ سے بین میں سے ہر ایک فکر جوہری طور پر باقی سے مختلف ہوتا ہے لیکن اس کو باقی کا وقوف ہوتا ہے اور ان کے مابین پر یہ قابض و تصرف ہوتا ہے (کم از کم اگر میں اب تک متعلم کے لئے یہ بات قابل قبول بنانے میں کامیاب نہیں ہوا ہوں تو اب اور کچھ بیان کر کے اس کو قابل قبول بنانے سے قاصر ہوں۔ ذہنی زندگی میں جو وحدت یحییت انفرادیت و غیر اذیت نظر آتی ہے ان کی توجہ قطعاً نظری و زمانی واقعات سے ہوتی ہے اور موجودہ فکر یا چشمہ فکر کے حصے کے علاوہ کسی سادہ اور جوہری عامل کا حوالہ دینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ہم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اس اعتبار سے منفرد اور عظیم المثال ہے کہ اس کے اندر ایسے حصے نہیں ہوتے جو علیحدہ علیحدہ ہوں (دیکھو ص ۲۳۹) شاید روح کے متعلق صرف اسی قسم کی سادگی بیان کرنی مقصود ہے۔ موجودہ فکر کا بھی وجود ہوتا ہے (کم از کم جو لوگ روح کے وجود کے قائل ہیں وہ یہی کہتے ہیں) اور اگر کوئی ایسی ذات جو میں کے اندر یہ موجود ہو تو خود اس کو جوہر ہونا چاہیے۔ اگر روح کے متعلق صرف اس قسم کی سادگی اور جوہریت بیان کی جاتی ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم اب تک روح کے متعلق گفتگو کرتے رہے ہیں اور ہم کو یہ خبر نہیں ہوئی کہ ہم نے موجودہ

خیال کو کب عامل و مالک و غیر خیال کیا تھا لیکن منکر غیر فانی اور ناقابل خرابی شے نہیں ہے۔ اس کے متاخر ممکن ہے اس کے بعد مسلسل ہوئے رہیں اس کے مشابہ ہوں اور اس پر قابض و متصرف ہوں مگر وہ بعینہ یہ نہیں ہوتے۔ بر خلاف اس کے روحی جوہر کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ ایک مقررہ و غیر متغیر شے ہے۔ روح سے ہمیشہ وہ شے مراد ہوتی ہے جو موجود و فکر کے پس پردہ ہوتی ہے یہ ایک شمس کا جوہر ہوتا ہے جو غیر ظہری سطح پر موجود ہوتا ہے۔

جب ہم نے باب ثلثے ختم پر روح کو ایسے وجود کی حیثیت سے داخل کیا تھا جس کو مختلف دماغی عمل ظاہر کیا کرتے ہیں اور جو ان کے مجموعی اثر کا اپنے فکر کی منفرد نبضات سے جواب دیتی ہے تو ایک طرف تو مراد دہنی مادے سے بننا مقصود تھا اور دوسری طرف مشکوک دماغی کلیہ سے مگر جب (اس وقت کی طرح سے اس ابتدائی گفتگو کے بعد جو کچھ بیان ہو چکا ہے) دونوں نظریوں کو لیتے ہیں یعنی اول دماغ کے نظریے کو جس کے اعمال کے ایسے فکر کی نبضات مطابق ہوتی دوسرے ایسی شے کے نظریے کو جس کے اعمال کے روح کی نبضات منکر مطابق ہوتی ہیں اور دونوں کا باہم مقابلہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت دوسرا بیان ایک ہی حقیقت کے بیان کرنے کا کچھ ذرا زیادہ پیچیدہ طریقہ ہے۔ اور وہ حقیقت یہ ہے کہ جب دماغ عمل کرتا ہے تو فکر واقع ہوتا ہے۔ روحانی بیان یہ کہتا ہے کہ دماغی اعمال فکر سے نکل کر اس کو روح سے باہر نکالتے ہیں جو ان کا اثر قبول کرنے کے لئے موجود ہوتی ہے۔ سادہ بیان یہ کہتا ہے کہ فکر محض آتا ہے لیکن جب روح کا بغور مطالعہ کرتے ہیں تو اس کی فکر کی بنیاد کے امکان کے علاوہ اور کیا معنی ہوتے ہیں لیکن یہ فکر اناس کے سوا کیا ہے کہ امکان حقیقت میں مقل ہوجاتا ہے اور یہ سب کچھ اس کے سوا اور کیا ہے کہ انسان کے اس عقیدے کو کہ جب دماغی اعمال ہوتے ہیں فکر واقع ہوتا ہے ایک ایسی مقررہ شکل دیکھائی ہے جس کی عالم اشیا میں بھی کچھ نہ تھا بنیاد پر۔ اگر روح عالم سے محض اس دعوے کا سمجھا مقصود ہو تو استعمال کیلئے یہ ایک اچھا نقطہ ہوگا۔ لیکن اگر اس کے متعلق یہ خیال کیا جائے کہ یہ دعوے پورا کرنے کیلئے کچھ زیادہ کلام انجاس دیتا ہے (مثلاً یہ کہ عقلی طور پر آنے والے فکر کو وقوع میں آنے والے اعمال کے ساتھ ربط و تعلق ہے اور ان دونوں کی مختلف نوعیتوں میں قابل فہم طور پر ربط پیدا کرتا ہے) تو یہ محض

دہو کہ ہے حقیقت یہ ہے کہ عام طور پر جو حال نظر روح کا ہے وہی لفظ جو ہر کا ہے۔ یہ کہنا کہ منظر جو ہر کے اندر موجود ہوتے ہیں اس امر کی تردید کرنے کے مساوی ہے کہ منظر ہر کا وجود محض ایک مکمل حقیقت ہے۔ ہم کو اس امر پر اصرار ہے کہ ایک منظر بجائے خود اس وقت تک موجود نہ ہو گا، جب تک کہ کوئی ایسی شے موجود نہ ہو جو منظر سے کچھ زیادہ نہ ہو۔ اس زیادہ کو ہم عارضی طور پر جو ہر کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس طرح موجودہ مثال میں ہم کو تسلیم کر لینا چاہئے کہ لمبی و گریزاں خیال اور لمبی و گریزاں دماغی حالت کے مابین محض موجودیت سے کچھ زیادہ ہے۔ مگر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغی حالت روح کو متاثر کرتی ہے تو ہم اس سوال کا جواب نہیں دیتے کہ وہ کچھ زیادہ کیا ہے؟ اس قسم کے کچھ زیادہ سے تو کسی شے کی بھی توجیہ نہیں ہوتی۔ اور جب ہم مابعد الطبیعیاتی توجیہات سے کام لینا چاہتے ہیں تو ہم سے غلطی یہ ہوتی ہے کہ اس جہت میں زیادہ دور تک نہیں مانتے۔ اپنی جانب سے تو جیسے اس امر کا اقرار ہے کہ جب میں مابعد الطبیعیاتی نجاتا ہوں اور زیادہ کے متعین کرنے کی کوشش کرتا ہوں تو مجھے ایک روح عالم کا تصور جو ہم سب میں فکر کرتی ہو، اور جو اپنی تمام مشکلات کے زیادہ ہمیں افزا مفروضہ معلوم ہوتا ہے نسبت اس کے کہ بہت سی مطلق افراد کی رو میں فرض کر لی جائیں مگر حیثیت نفسیاتی کے ہیں مابعد الطبیعیات میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔ منظر ہر کا کافی ہیں۔ لمبی خیال ہی حقیقی متفکر ہے۔ اور اس کا دماغی اعمال کے ساتھ تجربی تعلق ہی درمہل اس کا قانون ہے۔

روح کے ثابت کرنے کے لئے اور دلائل جو پیش کی جاتی ہیں ان سے بھی ہم بے توجہ ہوئے جاتے ہیں۔ اختیار کی جو لپٹ پیش کی جاتی تو اس کو تو وہی مانتے ہیں جو اختیار کے قائل ہوں۔ اور ان کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ از خود ہی ہمارے خیال یا فکر جیسے ماضی روحی عامل میں بھی ممکن ہے جس طرح کہ روح جیسے مستقل روحی عامل کی صورت میں ہو سکتا ہے۔ جن چیزوں کا وقوف ہوتا ہے انکی جانب سے جو دلیل پیش کی جاتی ہے ان پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ اگر دماغ کو کلیات غیر مادیات یا اپنی ذات کا وقوف نہ بھی ہو سکے تو بھی ممکن کہ جس کو ہم نے اپنے بیان میں پیش کیا ہے وہ دماغ تو نہیں ہے اگرچہ اس کے ساتھ بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے اور اگر

دماغ کو وقوف ہو سکتا ہے تو اس کی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس سے جس طرح ایک شے کا وقوف ہو سکتا ہے اسی طرح دوسری شے کا وقوف نہ ہو سکے۔ بسبب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ یہ سمجھ نہیں آتا کہ ایک شے دوسری شے کا وقوف کیونکر ہو سکتی ہے۔ یہ دشواری اس لیے ہے کہ جس طرح کم نہیں ہو جاتی کہ اس شے کو جو وقوف کرتی ہے روح کے نام سے موسوم کر دو۔ زندگی نہ ہوتی زندگی کے خواص روح کے معلوم خواص سے مستند نہیں کرتے۔ ان کو ذہنی زندگی کہتے ہیں۔ خصوصیتیں پہلے سے نظر آتی ہیں ان کو وہ روح کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس طرح روح جس سے پہنچتی ہے۔ اس توجہ کی عقلی نوعیت ظاہر ہے۔ روح جس کے ذریعے سے اس دشواری کے رفع کرنے کی کوشش کی جاتی ہے بجائے اس کے مظاہر کو زیادہ قابل فہم بنائے خود اس کے قابل فہم بننے کی صورت یہ ہے کہ ان کی صورت کو متعارف کرے۔ اس کو اگر کسی طرح ظاہر کر سکتے ہیں تو شعور کے ماورائی چشمدہ کی حیثیت سے ظاہر کر سکتے ہیں جو اس کا شے ہو گا جس کو ہم جانتے ہیں۔

روح اس قسم کے فلسفہ کا نتیجہ ہے جس کا سب سے بڑا اصول قبول ڈاکٹر ہاگن یہ ہے کہ جس شے سے تم کلیتہً ناواقف ہو اس کو ہر شے کی توجیہ تشریح اردو - لاک اور کانٹ روح کا اعتقاد تو رکھتے تھے مگر اسکے ساتھ ہی انہوں نے اس تصور کے دبانے کا کام شروع کیا کہ ہم اس کے متعلق کچھ جانتے ہیں۔ روحی یا شوقی فلسفہ کے اکثر جدید مصنف جس کو ہمارے یہاں اکثر اسکاٹی مذہب کہا جاتا ہے اس اعلیٰ کا اعلان کرنے میں پیش پیش ہیں اور شعور ذات کے محض اس حصے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جبکہ تصدیق ہو سکتی ہے جس طرح سے کہ ہم نے ان کو بیان کیا ہے۔ مثلاً ڈاکٹر وے لینڈ اپنے عقلی فلسفہ کے عناصر کو اس طرح سے شروع کرتے ہیں ذہن کی اصل سے ہم مطلقاً ناواقف ہیں اور اس کے بعد یہ کہتے ہیں کہ اس کے متعلق ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ کچھ ایسی شے ہے جو ادراک و تدبیر کرتی ہے، یاد رکھتی ہے، تشل وارادہ کرتی ہے۔ مگر وہ کیا ہے، جو یہ قوتیں صرف کرتی ہے، اس سے ہم واقف نہیں ہیں۔ جب ہم مکان قوتوں کے عمل کا شعور ہوتا ہے، اسی وقت ہم کو ذہن کے وجود کا شعور ہوتا ہے۔ اس کی قوتوں کے وقوف سے ہم کو اس کی اصل کا کچھ علم نہیں ہوتا ہے، جس سے کہ یہ منسوب کی جاتی ہیں

ان امور میں ذہن کے متعلق ہمارا علم بالکل مادے کے علم کے مثل ہے۔ ہماری دو لامعلیوں کی پیشیل اسکاٹی مذہب کا محبوب طریقہ ہے۔ ان کو ایک منفرد لامعلی یعنی ناقابل علم میں گنڈ کر دینا صرف ایک قدم آگے ہے جس کے متعلق ایسا شخص جو فلسفہ میں حشو و زوائد کو دوست رکھتا ہو، اگر چاہے تو یقین رکھ سکتا ہے، مگر جس سے کوئی اور شخص اگر چاہے تو اسی قدر آزادی کے ساتھ انکار کر سکتا ہے۔

پس نظریہ روح جہاں تک کہ شعوری تجربہ کے واقعی مصدقہ واقعات کی توجہ کا دخل ہے محض حشو ہے۔ بس حد تک حکمی اسباب کی بنا پر کوئی شخص اسکی تائید کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اس معاملہ کو ہمیں پرہیز دیا جائے اور پڑنے والے کو آزادی دیدی جائے کہ وہ جو سنا نظریہ چاہے اختیار کر لے مگر کلی مطالبات ابھی کچھ اور لکھنے پر مجبور کرتے ہیں۔

ان میں سے پہلا تو عدم فنا ہے جس کے لئے روح کی سادگی اور جوہریت ضمانت معلوم ہوتی ہے چشمہ منکر کی اصل کے اندر جو بھی کچھ ہو کر یہ کسی وقت بالکل ختم ہو سکتا ہے۔ مگر مادہ جو ہر کے اندر یہ غرابی واقع نہیں ہو سکتی اور یہ خود اپنے استمرار کی بنا پر اس وقت تک باقی رہے گا جب تک خالق اپنے براہ راست امر سے اس کو فنا نہ کر دے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اسی طرح روحی اعتقاد کا سب سے مستحکم قطعہ ہے جس طرح یہ سوال عام فلسفوں کی کسوٹی ہے کہ ان کا آخرت سے کیا تعلق ہے؟

تاہم جب روح پر بنظر تعلق غور کرتے ہیں تو یہ کسی ایسی ابدیت کا ذمہ دار نظر نہیں آتی، جس کا ہم کو خیال ہوتا ہے۔ اپنے جوہر میں ذرے جیسی مادہ کی یقیناً ایسی شے ہے جو اکثر لوگوں کو معراج کمال نظر نہ آئے گی۔ جوہر کو ایک حشری شعور کا باعث ہونا چاہئے جو موجودہ چشمہ سے مسلسل ہوتا کہ اس سے امید پیدا ہو لیکن اس کے متعلق جوہر کی محض بقا کوئی ضمانت نہیں ہے۔ علاوہ بریں ہمارے اخلاقی تصورات کی عام تر تہ میں ہمارے آباد اجداد کا یہ فعل کہ وہ اپنی عدم فنا کی امیدوں کو جوہر کی سادگی پر مبنی قرار دیں مضحکہ خیز ہو گیا ہے۔ بس زمانے میں عدم فنا کا جو مطالبہ ہوتا ہے وہ دراصل ملتی ہوتا ہے۔ اپنے آپ کو غیر حادث اس لئے سمجھتے ہیں کہ ہم اپنے

کو عدمِ حدوث کے لئے موزون خیال کرتے ہیں۔ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ایک جوہر اگر باقی رہنے کے لائق نہیں ہے تو یقیناً اس کو فنا ہو جانا چاہئے اور ایک غیر جوہر چشمہ کو اپنی زندگی کو باقی رکھنا چاہئے بشرطیکہ یہ اس قابل ہو اگر اشیا کی نوعیت عقلی طریق پر منتظم ہے جیسا کہ اس کے متعلق ہم کو یقین ہے تو ایسا ہونا چاہئے۔ جوہر ہو یا غیر جوہر، روح ہو یا چشمہ جو کچھ کہ لوٹنے نے عدم فنا کے متعلق کہا ہے وہ ہر شے کے متعلق صادق آتا ہے۔

اس کے متعلق تفصیل کرنے کے لئے ہمارے پاس اس عام تصویریتی افتقاد کے علاوہ کوئی اور اصول نہیں ہے۔ کہ ایسی مخلوق جسے کی قہا کا دنیا کے معنی سے تعلق ہے اور جب تک ہے، باقی رہے گی اور ہر ایسی شے فنا ہو جائے گی جس کی حقیقت دنیا کے دور کے صرف ایک عارضی پہلو میں موزون معلوم ہوتی ہو۔ اس کے کھننے کی شکل ہی سے ضرورت ہے کہ انسانی باتوں میں اس کے کسی فریہ استعمال کی گنجائش نہیں۔ ہم کو یقیناً وہ خاص تو معلوم نہیں ہیں جس سے ایک کو ابدیت حاصل ہو سکتی ہے اور نہ وہ لغائص معلوم ہیں جو دوسرے کو اس سے محروم کر دیتے ہیں۔

روحی جوہر کی دوسری ضرورت خدا کے سامنے عدالتی ذمہ داری ہے۔ لاک نے جب یہ کہا ہے کہ وحدتِ شہوانان کو وہی شخص بنا دیتی ہے خواہ وہی جوہر اس کا حامی ہو یا نہ ہو اور یہ کہ خدا قیامت کے دن کسی شخص کو ایسی تھے کا ذمہ دار نہ بنائے گا جس کے متعلق اسے کچھ بھی یاد نہ ہو۔ اس بات کو نہایت ہی دشوار فرض کیا گیا کہ ہماری فراموشی خدا سے تو بعض استقامت کے موافق سے محروم کر دے جن سے بصورت دیگر اس کی ہر بات و جلال میں اضافہ ہوتا ہے۔ ہمیں شک کہ روح کے باقی رکھنے کے لئے یہ ایک عمدہ بنیاد ہے (کم از کم ان لوگوں کے لئے جو عذاب کی کثرت کے خواہشمند ہوں) محض چشمہ شہر جس کی یادداشتیں اکثر جھٹک مچو ہو جاتی ہیں اس طرح سے ذمہ دار نہیں ہو سکتا۔ سو وہ زمانہ کے لوگوں کو جو اپنے اجداد کی نسبت عذاب کے کم سمجھتے ہوئے ہیں یہ دلیل مشکل سے استدلال محکم معلوم ہوتی ہے جیسا کہ یہی معلوم ہوتی تھی۔

روح کا ایک بہت بڑا فریضہ ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ ہر شخص شہر کی طمہ و انفرادیت

کی توجیہ کرے اور اس کی ضامن ہو۔ یہ فرض کیا گیا تھا کہ ایک روح کے انکار کو ایک ذات میں متحد ہونا چاہئے اور مادہ ان کو دوسری روح سے علیحدہ ہونا چاہئے مگر ہم پر یہ بات ابھی سے واضح ہونے لگی ہے کہ اگر یہ وحدت شخصی شعور کا اصول ہے تو ہم انکار ہم از کم بعض سے علیحدہ ہو کر ذات قائم کر سکتے ہیں۔ ایک شعور کے دوسرے سے بالکل علیحدہ اور بے تعلق ہونے کے متعلق یہ ہے کہ فکر کے منتقل ہونے کے مظاہر سمیرزی اثر اور روح کا قابو میں کرنا، جن کو پہلے کی نسبت اب بہتر انخاص کی سند پر بیان کیا جاتا ہے ان سے یہ بات بھی کچھ بہت زیادہ یقینی معلوم نہیں ہوتی۔ ہمارے شعور شخصی کی قطعی بے تعلق نوعیت غالباً بہت سے اسباب کا بالا وسطیٰ نتیجہ ہے۔ مگر یہ کوئی اساسی قوت یا واقعہ نہیں ہے۔ یعنی کہ اگر کوئی شخص روح کو ثابت کرنا چاہتا ہے تو وہ اپنے استدلال میں اس جہت سے جتنا بھی کم کام لے اتنا ہی بہتر ہے جتنا ہماری ذات چشیت مجموعی خود کو اچھا بناتی ہے اور خود کو علی طور پر ایک علیحدہ فرد کی حیثیت سے باقی رکھتی ہے تو بقول لوٹزی کیوں کافی نہیں؟ اور کسی ناقابل ہضم مابعد الطبیعیاتی طریقے پر فرد ہونا اس قدر قابل فخر کا نامہ کیوں ہے؟

پس جو ہر ہی روح کے متعلق میرا آخری نتیجہ یہ ہے کہ یہ کسی بات ضامن ہے اور نہ اس سے کسی قسم کی توجیہ ہوتی ہے اس سے تدبیر بھی انکار اس کے متعلق قابل ہضم اور صدق چہرے ہیں اور دماغی اعمال کے ساتھ ان تلازمات کا پتہ لگانا ہی وہ کام ہے جس کو نفسیات تجربی طور پر کر سکتی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے یہ دعوئی کیا جاسکتا ہے کہ یہ تلازمات عقلی بنیادیں رکھتے ہیں اور اگر لفظ روح کے معنی کسی ایسی ہمیشہ مشکوک بنیاد کے لئے جاسکتے ہیں تو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔ مگر دشواری یہ ہے کہ یہ ایک نہایت ہی مشکوک بنیاد کو قطعی الفاظ میں بیان کرنے کی مدعی ہے۔

اس لئے میں خود کو کتاب کے باقی حصے میں لفظ روح کا استعمال ترک کر دینے پر آمادہ پایا ہوں۔ اگر میں اس کو کبھی استعمال کروں گا تو ہمیشہ ترین اور بہت عامیانہ طرز پر استعمال کروں گا۔ مشکل کو اگر تصور روح سے کسی قسم کی تسکین ہوتی ہے تو اس کو اختیار ہے کہ اس پر یقین رکھے۔ کیونکہ ہمارے استدلال نے روح کا عدم ثابت نہیں کیا ہے۔ ان سے صرف یہی ثابت ہوا ہے کہ حکمی مواضع کیلئے یا ایک زائد ضرورت تھے۔

اس کے بعد خالص ذات کے جس نظریے سے ہیں بحث کرنی ہے وہ اختلافیہ کا نظریہ ہے۔

لاک نے اس مفروضے کی طرف توجہ دلا کر کہ ایک ہی جوہر نظریہ استکلافیہ کے دو تدریجی شعور ہوسکتے ہیں ایک ہی شعور کے ایک سے زائد جوہر ہو سکتے ہیں اس کے لئے راستہ صاف کر دیا تھا۔ اس نے اپنے فلسفہ کے پڑھنے والوں کو یہ محسوس کرا دیا تھا کہ ذات کی اہم وحدت ایسی محسوس و مصدق وحدت ہے جو اس وقت تک بے معنی ہو گئی مبتلاک شعور کثرت موجود ہے۔

ہیوم نے یہ ثابت کیا کہ شعور کثرت واقعا بہت بڑا ہوتا ہے اور اپنی کتاب ٹریٹائز ان پریسنسینچر کے مشہور باب حینیت شخصی میں لکھتا ہے۔

”بعض فلاسفہ ایسے بھی ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ ہم ہر لمحہ میں اپنی ذات کا نہایت تین طور پر وقوف ہوتا رہتا ہے۔ یہ کہ ہم اس دنیا میں اپنی زندگی اور اسکی زندگی کے تسلسل محسوس کرتے ہیں۔ اور ہم کو اسکی کمال حینیت اور سادگی کا اس قدر یقین ہوتا ہے کہ اسکے لئے کسی استدلال کی ضرورت نہیں ہوتی۔۔۔۔۔

بد قسمتی سے یہ تمام قلبی دعوے اس تجربے کے خلاف ہیں جو ان کی حمایت میں پیش کیا جاتا ہے اور زہم کو اس طرح سے ذات کا کوئی تصور ہوتا ہے جس طرح سے یہاں بیان کیا گیا ہے۔۔۔۔۔ حقیقی تصور کا باعث کوئی واقعی ارتسام ہوا کرتا ہے۔۔۔۔۔ اگر کوئی ارتسام تصور ذات کا باعث ہوتا ہے تو اس کو

ہمارے تمام زندگیوں میں جاری رہنا چاہئے کیونکہ ذات کے مشعلق یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس کا وجود اس طریق پر معلوم ہوتا ہے لیکن مستقل اور غیر متغیر کوئی ارتسام نہیں ہوتا۔

لذت والہم شادمانی و غم جذبات اور میں ایک دوسرے کے بعد پیہم ہوئے چلے جاتے ہیں اور سب ایک ہی وقت میں کبھی نہیں ہوتے۔۔۔ اپنی طرف سے تو میں کہہ سکتا ہوں کہ جب میں وضاحت کے ساتھ اپنی ذات کا تصور کرتا ہوں تو بھی ہمیشہ کسی خاص

ادراک یا کسی حرارت یا برودت روشنی یا سائے محبت نفرت لذت والہم کے احساس سے ٹھکر کھاتا ہوں میں کبھی اپنی ذات کو کسی ادراک کے بغیر نہیں پاسکتا۔

امداد اور اک کے علاوہ اور کسی شے کا شاہد نہیں کر سکتا۔ جب میرے اور اکات کسی مدت کے لئے مجھ سے دور ہوتے ہیں، جیسے گہری نیند میں تو اس وقت تک مجھے اپنی ذات کا احساس نہیں ہوتا، امداد اس وقت تک میرے متعلق صحیح معنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہیں واقف ہو جو وہیں ہوں۔ اور اگر موت کی بنا پر میرے تمام اور اکات مجھ سے علیحدہ کر لئے جائیں اور میں اپنے جسم سے فنا ہونے کے بعد نہ خیال کر سکوں نہ محسوس کر سکوں نہ دیکھ سکوں نہ محبت کر سکوں اور نہ نفرت کر سکوں تو میں بالکل معدوم ہو جاؤں گا اور میرے خیال میں کوئی ایسی شے نظر نہیں آتی جس کی میرے خلاق معدوم ہونے نیلئے ضرورت ہوگی۔ اگر کوئی شخص سمجھتا ہے اور غیر متصفیانہ فکر کے بعد یہ خیال کرے کہ وہ اپنی ذات کا اس سے مختلف تصور رکھتا ہے تو مجھے اس امر کا اقتدار کرنا پڑے گا کہ میں اس سے گفتگو کرنے سے قاصر ہوں۔ زیادہ سے زیادہ میں اس سے یہ کہہ سکتا ہوں کہ ممکن ہے اس کا خیال بھی صحیح ہو اور میرا بھی اور ہم میں اس باب میں باہم اختلاف ہے۔ ممکن ہے وہ کوئی ایسی سادہ و سلسل شے محسوس کر سکتا ہو جس کو وہ اپنی ذات کہتا ہو۔ اگرچہ مجھے اس امر کا یقین ہے کہ میرے اندر کوئی ایسا اصول نہیں ہے۔

دوسرے اس قسم کے بعض مابعد الطبیعیاتوں کو نظر انداز کر نیکیا ہیں باقی نوع انسان کے متعلق یہ کہنے کی جرات کرتا ہوں کہ وہ مختلف اور اکات کے بلندوں یا مجموعوں کے علاوہ جن میں جو قابل تصور سرعت کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں۔ اور ہمیشہ تحول و حرکت میں رہتے ہیں۔ ہماری آنکھیں اپنے حلقوں میں ہمارے اور اکات کو متغیر کئے بغیر حرکت نہیں کر سکتیں۔ ہمارا خیال ہماری نظر سے بھی زیادہ تغیر پذیر اور ہمارے تمام حواس اور قوی اس تغیر میں شریک ہوتے ہیں۔ اور نہ روح کی کوئی ایسی قوت ہے جو یکساں رہتی ہو، اور جس ایک لمحو کے لئے بھی کسی قسم کا تغیر نہ ہوتا۔ ذہن یا ایک قسم کا تماشہ گاہ ہے جہاں مختلف اور اکات یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں اور مختلف انداز اور مختلف صورتوں میں آتے جاتے ہیں۔ اس کے اندر کسی وقت سادگی نہیں ہوتی اور نہ مختلف اوقات میں معینیت ہوتی ہے، اب اس کے تنخیل کے لئے ہمارے اندر کہتے ہی فطری رجحان کیوں ہوں۔ تماشہ گاہ کی تنخیل سے ہم کو گمراہ ہونا چاہئے۔ ذہن محض تدبیر کی اور اکات ہی سے بنتا ہے۔ ہم کو اس مقام کا

جہاں یہ تماشے ہوتے ہیں بعید ترین تصور بھی نہیں ہے اور نہ اس مادے کا ہم تصور کر سکتے ہیں جس کے یہ بنے ہوئے ہیں۔ لیکن ہیوم یہ عمدہ تاملی کام کر کے غفل کے ساتھ بچے کو بھی پھینک دیتا ہے، اور دوسری طرف اتنا ہی غلو کرتا ہے جتنا کہ جوہری فلاسفہ کرتے ہیں جس طرح وہ یہ کہتے ہیں ذات محض وحدت ہی بنے وحدت مطلق و مجرد اسی طرح ہیوم یہ کہتا ہے کہ یہ محض کثرت بنے اور مطلق کثرت۔ مالا لکہ یہ وحدت و کثرت کا مجموعہ ہے جو ہم کو اس قدر آسانی کے ساتھ دریافت ہو گیا تھا چشمہ کے معروضات میں سے ہم کو بغیر احسانا ایسے بھی ملے ہیں جو شکل ہی سے متغیر ہوتے ہیں جو اضی میں ایسی قدر ذی حرارت اور واضح معلوم ہوتے ہیں جس طرح کہ موجودہ احساسات اس وقت معلوم ہوتے ہیں۔ اور ہم نے موجودہ احساس کو مرکز اجتماع پایا تھا جس سے بتدیج دوسرے احساسات کو حکم دگانے والا فکر ابستہ محسوس کرتا ہے۔ ہیوم حکم لگانے والے خیال کی نسبت کچھ نہیں کہتا۔ وہ شاہیت کے اس تاریکحانی کے اس مغز سے انکار کرتا ہے جو ذات کے تمام محسوسوں کے اندر موجود ہوتا ہے اور ان کو منظر ہی شے کے طور پر بھی تسلیم نہیں کرتا۔ تصورات کا ایک تسلسل جو اس قریبی تعلق سے مربوط ہیں ایک صحیح و نظر شخص کیلئے اختلاف کا ایسا تصور پیدا کرتا ہے گویا کہ کسی طرح ان میں کسی قسم کا تعلق ہو ہی نہیں۔

ہمارے تمام واضح و محلی ادراکات بنی موجودات ہوتے ہیں اور ذہن بنی موجودات میں کبھی کبھی حقیقی ربط کا ادراک نہیں کرتا۔ اگر ہمارے ادراک کسی مادہ یا منفرد شے کے اندر موجود ہوتے یا ذہن ان کے مابین کسی قسم کا حقیقی ربط محسوس کرتا تو کوئی دشواری ہوتی۔ میں اپنی جانب سے تو ایک آرتیابی کے حق کو اہتہال کرتا ہوں اور اس امر کا اعتراف کرتا ہوں کہ میرے فہم کے لئے تو یہ دشواری بہت بڑی ہے۔ مگر میں اس کو ایسی دشواری نہیں کہتا جو ناقابل ارتفاع ہو۔ اور محقق . . . شاید کوئی مفروضہ ایسا دریافت کر سکیں جو ان نقیضوں کو رفع کر سکے۔

ہیوم بھی دراصل ایسا ہی مابعد الطبیعیاتی ہے جیسا کہ تھا س ایکنس ہے۔ یہ دیکھ کر کہ وہ ایسا کوئی مفروضہ دریافت نہیں کر سکا، ہم کو حیرت نہونی چاہئے چشمہ کے

اجزا کی وحدت ایسا ہی حقیقی ربط ہے جسے کہ ان کا اختلاف حقیقی ملحدگی ہے۔ ربط اور علحدگی دونوں ایسی صورتیں ہیں جن میں گزشتہ افکار موجودہ فکر کو معلوم ہوتے ہیں یعنی یہ وقت اور بعض اوصاف میں ایک دوسرے سے مختلف معلوم ہوتے ہیں یہ تو علحدگی اور فرق ہوا، اور بعض اوصاف میں مشابہ اور زماہ میں منسلک ہوتے ہیں یہ ربط ہوا۔ اس طرح اور متعدد مشابہت اور منسلک سے کسی زیادہ حقیقی ربط کا مطالعہ کریں ہیوم دنیا کو آئینے کے جیسے تلاش کرتا ہے اور اس منطیقت کی ایک عجیب و غریب مثال دیتا ہے جو فلسفی فکر کی ایک عظیم شان بیاری ہوتی ہے۔

بین موجودگیوں کا سلسلہ میں کے اندر ہیوم نے ہمارے چمنے کے بھروسے ٹکڑے کر دیے تھے اس کو اس کے متاخرین نے واقعات کی کمال فہرست سمجھ کر اختیار کیا۔ استثنائی فلسفے کا آغاز ہو گیا کسی کیسی طرح سے ایسے تصورات سے جن میں سے ہر ایک علحدہ ہے ایک اپنے مسائے سے ناواقف ہے لیکن جو باہم ملوث ہیں اور ایک دوسرے کو متفرقہ قوانین کے مطابق یاد دلاتے ہیں شعور کی تمام اعلیٰ اشام کی توجہ ہوتی تھی اور ان میں ہماری شخصی حسیئت کا شعور ہے۔ کام دشوار تھا جہیں اس نے جس کو ہم نے نفسیاتی کا مطالعہ (دیکھو صفحہ ۱۹۶) کہا تھا کام کا بوجھ برداشت کیا۔ دو تصور ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں ان میں ایک تو لڑکا اور دوسرا لڑکا۔ اور دونوں ایک تیسرے تصور کے بعد میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ گزشتہ سال کے نوٹ آنے کا تصور گزشتہ سال کا تصور سمجھا جاتا ہے۔ وہ مشابہ تصور تصور مشابہت کے مساوی سمجھے جاتے ہیں دوسرے۔ یہ بین غلط ہیں جن میں بعض اوقات تصورات کے متعلق ہوتے ہیں جو ایک خارجی واقعہ ہی کے لئے ممکن سمجھے جاتے ہیں جو تصورات کے محدود وسیع مافیہ مطابق قرار دیا گیا۔ غیر مسلسل تصورات و احساسات کے اعدادوں اور مشابہتوں سے یہ فرض کیا گیا کہ کسی نہ کسی طرح سے یہ علم پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ دوبارہ ہو رہا ہے یہ مشابہ ہے اور اس سے ایسے سلسلے کے بنتے ہیں مدد ملی جس کی وحدت کے ساتھ لفظ میں مل گیا۔ اسی طرح سے جرمی میں ہر بارٹ میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی تصورات کے تصادم کی بنا پر ان میں امتزاج ہو گا، اور وہ خود کو ظاہر کریں گے جس کے لئے ہونا ایک مقدس نام ہے۔

ان تمام کوششوں میں شخص یہ سمجھے کہ بعض مقدمات سے جو توجہ نکالا جاتا ہے وہ کسی طرح عقلی طور پر بیان کے اندر رد یافت نہیں ہوتا کسی قسم کا احساس اگر محض دوبارہ ہو جاتا ہو تو اس کو اس کے علاوہ ہونا چاہئے جو یہ ابتداء تھا۔ اگر وہ ایسی پر اس کے ساتھ سابقہ وجود کی یاد اور دوسری اقسام کے وقوفی اعمال منسوب کئے جائیں تو یہ پھر بھی نہیں ہوگا بلکہ بہت ہی مختلف احساس ہوگا اور اس کو دیکھنا چاہئے ہم نے اس کو نہایت مضامین کیساتھ دیکھا کہ ہے کہ ہم نے کہا ہے کہ احساسات کا کبھی اعادہ نہیں ہوتا۔ ہم نے اس کی توجیہ کی کوشش نہیں کی۔ ہم نے اس کو ایسے قانون کی طرح سے بیان کیا ہے جو تجربہ متیقن ہے اور جو دماغی حضوریات کے بعض قوانین کے حامل ہے اور جس طرح سے نئے احساسات پڑنے احساسات سے مختلف ہوتے ہیں ہم نے ان کو پانے احساسات سے واقف اور ان کا مالک پایا ہے حالانکہ پانے احساسات کی اور شے سے واقف اور کسی شے کے مالک تھے۔ نیز یہ مذکورہ بیان واقعات کا ایک کمال بیان ہونے کا مدعی تھا۔ یہ استلافیہ کے بیان سے زیادہ واقعات کی توجیہ نہیں کرتا لیکن استلافیہ کا بیان ان کی توجیہ بھی کرتا ہے اور ان کی قلیط بھی اور ہر اعتبار سے نامقبول ٹھہرتا ہے۔

یہ کہنا ہے انصافی ہوگی کہ استلافی مصنفین اصولاً ذات سے بطنی رکھتے ہیں۔ اور اگرچہ اس کے متعلق ان کا بیان کافی واضح ہے یعنی وہ اس کو افکار مجموعہ کا ایک سلسلہ سمجھتے ہیں مگر اسکا پناہ تو ف کیونکر ہوتا ہے؟ اس سلسلہ کے کھلم کھلا کر نیکی کوشش کرنے سے وہ بہت بھاگتے ہیں۔ اس سلسلے پر باہر راست نہ تو بین گفتگو کرتا ہے اور نہ اس پر اصولاً استلافی مصنفین ذہن اور جو کچھ کہہ کرتے ہیں اس کے متعلق بحث کئے جاتے ہیں اور اس طرح اس شے کو چوری چوری داخل کرتے ہیں جس کا انہیں موجودہ حکم دگانے والے فکر کی حیثیت سے کھلم کھلا مدعی ہونا چاہئے تھا۔ اور یہ حضرات یا تو اپنے پڑنے والوں کی عقلی شکل سے فائدہ اٹھاتے ہیں یا خود ہی اس سے کام لیتے۔ صرف مشرقی ہی تمام اس ایسا استلافی مصنف ہیں جو اس غلط سے بالکل بچ جاتے ہیں جو کچھ ان کو ضرورت ہوتی ہے اس کو کھلم کھلا بیان کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شعور کی تمام حالتوں سے ایک موضوع یا ایذا ترشح ہوتا ہے جسکی ماہیت نہ تو معلوم ہے اور نہ معلوم چھٹی ہے جس سے کیوں بلکہ

جس کے ذریعے سے کہو (شوری حالتوں کا حوالہ بطور اوصاف کے دیا جاتا ہے، لیکن چوالہ کے کل میں مروض ہو کر موضوع انوکھا جو اور بھی پڑے ہوتا ہے، ایک وصف بن جاتا ہے، جو ہمیشہ وقوف سے بچ جاتا ہے اگرچہ ہمیشہ وقوف کے لئے مشتمل کیا جاتا ہے۔ اس کو اگر سادہ الفاظ میں بیان کیا جائے تو یہ ہمارا حکم لگانے اور یاد رکھنے والا موجود خیال ہوتا ہے۔

مسئلہ تعاضل کے بعد موسیوٹن اور دونوں ل، اس تعریف کے مستحق ہیں انھوں نے اس بارے میں ممکنہ صفائی سے کام لیا ہے۔ میں اپنی کتاب ایلینجس کی پہلی جلد میں بتاتا ہوں کہ انوکھا ہے شوری واقعات کا ایک مسلسل جال جن میں ایک اوروں کے مقابلہ میں واضح نہیں ہوتا، اور انکی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی ان مشلوں میں اور مستطیلوں کی ہوتی ہے جو چاک سے ایک تختہ پر بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ مگر وہ بھی کچھ واضح ہوتے ہوئے، کیونکہ تختہ ہر حال ایک ہوتا ہے۔ دوسری جلد میں وہ کہتا ہے کہ ان تمام حصوں میں ایک عام خصوصیت ہوتی ہے اور یہ خصوصیت ان کے داخلی ہونے کی ہوتی ہے۔ (یہ وہی خصوصیت ہے جس کو ہم نے حرارت کے نام سے موسوم کیا ہے) یہ خصوصیت ایک ذہنی انسان کے ذریعہ سے متفرع و محدود ہو جاتی ہے، اور یہی وہ ہوتی ہے جس کا ہم کو اپنی ذات کے طور پر وقوف ہوتا ہے۔ اس غیر متفرع و خل کو ہم میں سے ہر ایک انایاں کہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہم میں یہ کہنا سب لوگ جانتے ہیں کہ یہ ہم میں ہے ہر ایک کیا ہے، جہاں تک اٹھتا ہے اور امتزاج کی خدمت انجام دیتا ہے، اور اپنی محنت کے نتیجہ کو انایاں کہتا ہے خصوصیت خود اپنی تجرید نہیں کرتی۔ میں کی مراد ہم میں سے ہر ایک کے سے موجود حکم لگانے والا خیال ہے، جس کے اندر یاد رکھنے اور اپنے بنانے کا رجحان ہوتا ہے۔ مگر وہ اس کا واضح طور پر نام نہیں لیتا، اور اس انسان میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ خیالات کا کل سلسلہ کل تختہ ذہنی منکر نفسیاتی ہے۔

جیسے ل حافظہ کی مربوط تصورات کے سلسلے کے طور پر تعریف کرنے کے بعد جس کا آغاز میری گزشتہ ذات سے ہوتا ہے اور انجام موجودہ ذات پر میری ذات کی اس طرح سے تعریف کرتا ہے کہ تصورات کا سلسلہ ہے جس کے متعلق حافظہ یہ کہتا ہے

اس کا اول آخر سے مربوط ہے۔ تدریجی استلانی تصورات ایک نقطہ پر جمع ہو جاتے ہیں جو شعور ہوتا ہے۔ جان ل اس بیان پر ماضیہ پڑھتے ہوئے کہتا ہے۔

”منظرفات اور حافظہ ایک ہی واقعہ کے دو پہلو ہیں یا ایک ہی واقعہ پر نظر ڈالنے کے دو مختلف طریقے ہیں۔ ہم نفسیاتی کی حیثیت سے ان میں سے کسی ایک سے

آغاز کر سکتے ہیں۔ اور دوسرے کو اس سے منسوب کر سکتے ہیں۔ مگر دونوں سے آغاز نہیں کر سکتے۔ کم از کم یہ تو ضرور ہے دونوں سے آغاز کرنے سے ہم ایک کی توجیہ بھی نہ کر سکتے

ہم صرف بنظاہر کرتے ہیں کہ دونوں چیزیں دراصل ایک ہی ہیں لیکن میرا حافظہ ایک خاص اسکڈ ڈاپر چسٹر ہے کا اور میرا شعور کہ میں وہی شخص ہوں جو اس روز اسکڈ ڈاپر

چڑھا تھا کہ ایک ہی واقعہ کے بیان کرنے کی دو شکلیں ہیں۔ ایسا واقعہ جس کو نفسیات

ساحل کسی زیادہ واضح شے تحول کرنے سے قاصر رہی ہے شعور کے سچیدہ مظاہر کی تحلیل کرتے وقت یہیں کسی آخری نتیجہ تک پہنچنا چاہئے۔ اور ہم نے دو ایسے

منظر دیات کئے ہیں جن کا بنظاہر اس نام کے لئے خاص طور پر قومی دعویٰ ہے۔ اولاً تو ایک واقعہ اور اس واقعہ کے فکر میں جو فرق ہے ایسا فرق جس کا ہم زمانہ ماضی

میں وقوف کر سکتے ہیں اور جو وقت یا دہوتی ہے مستقبل میں بھی جب یہ وقوع ہوتی ہے مگر کسی حالت میں بھی ہم اس کے شعل سو اس کے کوئی بیان نہیں کر سکتے کہ

یہ موجود ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے علاوہ اور اس اعتقاد سے آغاز کر کے کہ جو تصور مجھے اب ہے وہ سابقہ جس سے ماخوذ تھا۔۔۔ اور پھر یقین ہوتا ہے کہ

یہ جس خود میری تھی۔ اور یہ میری ذات پر واقع ہوئی تھی۔ یہ الفاظ دیگر تجھے گذشتہ احساسات کے ایک طویل اور غیر منقطع سلسلے کا وقوف ہوتا ہے جس کا آغاز وہاں سے

ہوتا ہے جہاں تک کی مجھے یاد ہوتی ہے اور جس کا انجام ان حوسں پر ہوتا ہے جو اسوقت ہو رہی ہیں۔ جن میں سے سب کے سب ناقابل بیان گزریوں سے مربوط ہوتے

ہیں جو انکو صرف یہ نہیں کہ ہر قسم کے معنی فکری سلسلے یا مجموعہ سے ممتاز کرتی ہے بلکہ احساسات کے ان ماضی سلسلوں سے بھی ممتاز کرتی ہے جن کے شعل میں اطمینان نہیں

شہادت کی بنا پر یقین رکھتا ہوں کہ اور ذاتوں کو چوتھے جو میری ہی جیسی شکل صورت رکھتی ہیں جن کو میں اپنے گرد پیش دیکھتا ہوں۔ احساسات کا یہ سلسلہ جس کو میں

اپنی یاد ماضی کہتا ہوں وہ شے ہوتا ہے جس کے ذریعہ میں اپنی ذات کو ممتاز کرتا ہوں۔ میں وہ ذات ہوں جس کو احساسات کا یہ سلسلہ جھانپتا اور میں اپنے متعلق براہ راست علم سے اس کے علاوہ کچھ اور نہیں جانتا کہ مجھے یہ احساس ہو رہے تھے۔ مگر اس سلسلے کے اجزائیں ایک رشتہ دار تباہ ہو گئے جس کی بنا پر میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایسے شخص کے احساسات تھے جو ان تمام کے دوران میں ایک ہی تھا [ہمارے نزدیک یہ ان کی حواست ہئے اور مرکزی روحانی ذات سے مشابہت ہئے جو اس وقت واقف محسوس ہوتی ہے] اور ان اشخاص سے مختلف تھا جس کو اسی قسم کے احساسات ہو رہے تھے۔ میرے لئے یہ رشتہ میلا پیو ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہاں اس سوال کو ختم ہو جانا چاہئے یہاں تک کہ کوئی نسیاتی اس امر کے ظاہر کرنے میں زیادہ کامیابی حاصل کر سکے کہ اس کے تحلیل کیونکر ہو سکتی ہے۔

اب اس امر کا اندازہ اس کتاب کے پڑھنے والوں کو کرنا چاہئے کہ ہمیں تحلیل سے آگے بڑھانے میں کس حد تک کامیابی ہوئی ہے مختلف امتیازات جو ہم نے کئے ہیں وہ سب کے سب اس کوشش کے اجزائیں۔ خود جان ل ایک بعد کی تحریر میں سجائے اس کے کہ تحلیل نہجاً ب ترقی کرتا کسی نہیں شے کے خطرناک طور پر قریب آ جاتا ہے۔ جو روح کے قریب قریب ہے۔

”جس کے پچانے کا واقعہ یعنی اس امر کے یاد کرنے کا کہ یہ پہلے ہو چکی ہے“ حافظ کا سب سے سادہ اور ابتدائی واقعہ ہے۔ اور یہ ایک ناقابل بیان کڑی ہے جو موجودہ شعور کو گزشتہ شعور کے ساتھ وابستہ کرتی ہے اور یہ مجھے یاد دلاتی ہے، ذات کے یکابلی تعلق سے اس قدر قریب ہے جس قدر کہ ہم ہو سکتے ہیں۔ یہ بات کہ اس رشتہ میں کوئی حقیقی شے ہوتی ہے ایسی حقیقی جیسی کہ خود میں ہوتی ہیں اور یہ محض قوانین و سرکارتیہ نہیں ہے جس کے مطابق کوئی شے نہیں ہوتی میں یقینی سمجھتا ہوں

۔۔۔ یہ ابتدائی عنصر۔۔۔ جس کو ہم اس کے خاص نام کے علاوہ اور کسی نام سے موسوم نہیں کر سکتے بغیر کسی غلط یا بے بنیاد نظریے کے ظاہر کئے ہوئے اینویا ذات ہے۔ اس حقیقت سے میں اینو (اپنے ذہن) سے ایک حقیقت منسوب کرتا ہوں جو ایک مستقل امکان کے اس حقیقی وجود سے مختلف ہے جو اپنی

کوئی حقیقی رشتہ دار تباہ ہو ہی نہیں۔ گر ل اس اسکان کے تو تسلیم کرنے پر تیار نہیں ہے۔
 مگر ایک مہر کی طرح سے اس کو غیر منطقی عالم میں ماننے پر مجبور ہو جاتا ہے۔
 جان ل کی رعایتوں کو شعور ذات کے متعلق ایٹلائی بیان کا قطعی دعوہ
 خیال کر سکتے ہیں۔ آغاز تو اس نے بہترین نیت سے کیا تھا اور راہ کا اس کو
 مبہم طور پر احساس تھا لیکن آخر میں ان سادہ فیرو توفی اپنے سے متجاوز نہ ہو پائے
 احساسات کے ناکافی ہونے سے جن کو یہ زادر راہ بنانا چاہتا تھا غایت درجہ پریشان
 ہو جاتا ہے۔ انسان کو اپنے سے خارج احساسات کے لئے یادداشت اور علم
 مانگنا چاہئے۔ اگر ہنسا ہو جائیں تو جو غصے و افسوس سمجھ ہوگی وہ خود بخود مستبظ ہو جائیگی
 اور گمراہ ہو جائیگا۔ موجودہ احساسات کو گذشتہ احساسات کا جو علم ہوتا ہے وہ
 ان کے مابین ایک حقیقی رشتہ دار تباہ ہے یہی حال انکی مشابہت ان کے
 تسلسل ان کے دوسروں کے اپنا بنانے کا ہے۔ یہ حقیقی رشتے ہیں جن کا
 ہر لمحہ کے حکم رکھانے والے فکر میں محقق ہوتا ہے یہی وہ جگہ ہے جس مقام پر فقرات
 ہوتے تو ہو سکتے تھے۔ ہیوم اور مل دونوں کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ
 اس مقام پر افراق ہو سکتا تھا اور تباہ نہیں ہو سکتا۔ مگر شعور ذات کے معاملے
 میں روابط اور فروق دونوں مساوی ہیں جس طرح موجودہ خیال گذشتہ خیال کو
 اپناتا ہے وہ ایک حقیقی طریقہ ہے اور یہ اس وقت تک اس کا مالک رہتا
 ہے جب تک کہ کوئی اور مالک اس کو زیادہ حقیقی طور پر اپنا نہیں لیتا یا جب تک موجودہ
 خیال کو اس کے ترک کرنے کے لئے اس کے اپنا بنانے کی بہ نسبت زیادہ قوی
 اسباب نہیں ملتے مگر حقیقتہً کوئی اور مالک کبھی اس کو میری مافی کے لئے پیش نہیں کرتا
 اور جو اسباب مجھے اس کے اپنانے کے لئے ملتے ہیں میری حال کے ساتھ
 تسلسل اور مشابہت وہ ان سے بڑھ جاتے ہیں جو مجھے اس سے انکار کرنے کے لئے
 ملتے ہیں میری فاصلہ زمانی۔ اس طرح میرا موجودہ خیال میری تمام و کمال گذشتہ
 ذوات کا مالک ہوتا ہے اور حقیقی ہی نہیں بلکہ جائز مالک بھی ہوتا ہے اور ایسا
 مالک ہوتا ہے جیسا کہ زیادہ سے زیادہ حقیقی مالک ہو سکتا ہے اور یہ سب کسی
 ناقابل بیان ربط کے بغیر ہے اور اسی کے ساتھ کامل طہ پر قابل تصدیق اور

منہری بھی ہے۔

اب ہم اس نظر کے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کو ماورائی نظریہ کہہ سکتے ہیں۔

ماورائی نظریہ کانٹ کی بدولت عالم وجود میں آیا ہے۔ خود کانٹ کے بیانات تو اس قدر طویل اور مبہم ہیں کہ انکو

ماورائی نظریہ

لفظ بلفظ یہاں نقل نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے میں صرف

ان کا خلاصہ بیان کر دوں گا۔ کانٹ کا جو کچھ میں مفہوم سمجھا ہوں وہ اب ستہ معروض سے کرتا ہے اور اس کے وہی معنی لیتا ہے جو ہم نے اپنے بیان میں معروض ۲۷ میں لکھے تھے۔ یہ مربوط اشیا و صفات یا واقعات کا باقاعدہ نظام ہوتا ہے نہ عرض وہ ہوتا ہے جس کے علم سے کسی خاص ادراک کی کثرت کو تعلق ہوتا ہے۔ لیکن ہم نے تو اس مربوط علم کے حامل کو موجودہ خیال یا چشمہ شعور کے کسی حصہ کی صورت سے استعارے لیا ہے (جس کو ہم نے نفسیات کیلئے اساسی واقعہ قرار دیا تھا) کانٹ اس کے اساسی واقعہ ہونے سے انکار کرتا ہے اور اس کو متحدہ تین گروہوں کی صورت پر اہم عناصر میں تحلیل کرنے کے لئے اصرار کرتا ہے۔ معروض کی کثرت حسیت کی وجہ سے ہوتی ہے جو بظاہر ایک بے نظام شے ہے۔ اس کی وحدت ترکیبی عمل پر مبنی ہے جو کثیر کو وجہان فہم شل ادراک کی اعلیٰ قوتوں سے ملتا ہے۔ یہ فہم کی ایک اہم از خودی ہے جو مختلف ناموں کے ماتحت ماسہ کی کثرت میں وحدت پیدا کرتی ہے۔

”حقیقت یہ ہے کہ فہم اولیٰ کے مربوط کرنے اور ذہنی تصورات کی کثرت کو ادراک کی وحدت میں لانے کی قوت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ اس لئے یہی انسانی علم کا سب سے اعلیٰ اصول ہے۔“

وہ مواد جو مربوط ہوتا ہے فہم کو ادنیٰ قوتوں سے ملنا چاہئے کیونکہ آخر الذکر وجدانی قوت نہیں بلکہ منظرہ خالی ہوتا ہے اور اس مواد کو ادراک کی وحدت میں لانے سے کانٹ یہ مراد لیتا ہے کہ کل منکر ہمیشہ ایسا ہوتا ہے کہ اس کے اور جوہیات بھی ہوں مگر اس کو اس طرح پہچانا جائے کہ یہ میں نے کیا تھا۔ اگرچہ یہ شعور کہیں انکو خیال کرتا ہوں اس کا تعلق ہرگز نہیں مراحتہ ہونا ضروری نہیں ہے مگر اس میں ہمیشہ تعلق ہونی

قابلیت ہوتی ہے کہ چونکہ اگر ایسا موصوف ہو جو محض تصور کے ساتھ ترکیب نہ پاسکتا ہو تو یہ معلوم کیسے ہو سکتا ہے اس میں اور دوسرے موصوفات میں تعلق کیونکر ہو سکتا ہے اور تجربہ کا یہ تجربہ ہی کیونکر ہو سکتا ہے؟

لہذا اس امر کا توقف کو میں خیال کرتا ہوں ہر قسم کے تجربے میں ضمیر ہوتا ہے۔ ذات کے شعور کے بغیر کسی شے کا مربوط شعور اس کے لئے مسلم ظن اور مادائی شرط ہے انہیں جو کتابیں تمام اشیاء جس حد تک قابل فہم ہوتی ہیں ذات کے خالص شعور کی ترکیب لی بنا پر ہوتی ہیں۔ اس ترکیب سے ملحدہ کم از کم بالقوہ تو کم کو کچھ نہیں معلوم ہو سکتا۔ مگر یہ ذات جس کے شعور کو کانٹ اس طرح سے استغنیاء تجربے کی شرط ثابت کرتا ہے اسکے متعلق ساتھ ہی وہ یہی دعوے کرتا ہے کہ اس کے اندر کوئی ایجابی صفت نہیں ہے۔ اگرچہ کانٹ نے اس کا نام بہت طویل رکھا ہے یعنی اصلی اور المی اور اک کی ترکیبی وحدت، مگر اس کے نزدیک اس کے متعلق بنا پر شعور بہت مختصر ہوتا ہے۔ اس قسم کا مادائی شعور ہم کو یہ نہیں بتاتا ہے کہ ہم کیسے نظر آتے ہیں نہ کہ ہم داخلی طور پر کیسے ہوتے ہیں بلکہ صرف یہ بتاتا ہے کہ ہم کیسے جوتے ہیں (ذات ہماری ذات کے علم کی بنیادیں سادہ اور محض خیالی تصور نا ہوتا ہے جس کے متعلق ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ہم کو کوئی تصور ہوتا ہے بلکہ یہ صرف ایسا شعور ہوتا ہے جو ہر قسم کے تصورات کے برابر ہوتا ہے اس میں "وہ یا یہ" (ہم) میں جو شے خیال کرتی ہے اس میں محض مادائی موضوع علم جو لا کے مساوی ہوتا ہے کے علاوہ اور کسی شے کا استحضار نہیں ہوتا جس کو صرف وہ خیالات پہنچاتے ہیں جو اسکے محمولات ہوتے ہیں اور جس کا بطور خود ہم کوئی منتقل قائم نہیں کرتے اس طرح سے ہر قسم کے اور اک کا خالص ایوان کانٹ کے نزدیک روح نہیں ہے بلکہ وہ موضوع ہے جو ہر قسم کے علم میں موصوف ہوتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک روح کا بھی وجود ہے مگر ہمارے شعور کی یہ خالص ایوانی عقل اس کے متعلق کچھ نہیں ایتاتی۔ اس سے نہ تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو ہر قسم ہے اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ فیرا دی ہے نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ سادہ ہے اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مستقل و پایدار ہے۔ کانٹ کے خالص ذات کے شعور کے تجربہ ہونے کے متعلق یہ دعاوی اور اس بنا پر کسی قیاسی یا عقلی نفسیات کے عالم وجود میں آنے کا نام نہیں ہونا یہی باتیں ہیں جنہوں نے اس کو مغرب کل کا لقب

دلوا یا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ جس ذات کے متعلق ہم قلمی طور پر کچھ جانتے ہیں وہ بحرِ حقیقی لہذا ہے نہ کہ خالص اُٹا، یعنی وہ ذات جو دوسرے معروضات کی طرح سے ایک معروض ہے اور جس کے اجزائے مقومہ کو ہم نے دیکھا ہے اور ان کو منظرِ اشیا تسلیم کیا ہے جو زمان اور مکان دونوں کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں۔ یہ ہماری اغراض کے لئے مادرائی ایفوا کا یہ کافی بیان ہے۔

یہ اغراض اس سے متجاور نہیں ہوتیں کہ اس امر کی تحقیق کریں کہ آیا کانٹ کے نقل میں کوئی ایسی شے ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے ایسے یاد رکھنے یا اپنا بنانے والے فکر کے نقل سے دست کش ہو جائیں جس کی مسلسل تجدید ہوتی رہتی ہے۔ بہت سے اعتبارات سے کانٹ کے معنی مبہم ہیں مگر ہمارے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اسکی عبارتوں کی چھان بین کر کے معلوم کریں کہ تاہیٰ طور پر ان کے کیا معنی ہیں اگر ہم دو باتیں چیزوں کو واضح طور پر متعین کر سکیں جو ممکن ہے ہمارے قصورات کو واضح کرنے میں مفید ہوں تو کافی ہے۔

بحیثیت مجموعی کانٹ کے نظریے کی کسی تفسیر جسکی حمایت کی جا سکے مندرجہ ذیل عقل اختیار کرے گی۔ ہماری طرح سے وہ ذہن کے خارج ایک حقیقت میں اعتقاد رکھتا ہے جس کے متعلق وہ لکھتا ہے لیکن نقاد جو اس حقیقت کی حمایت کرتا ہے وہ عقیدے کی بنا پر کرتا ہے کیونکہ یہ اسی منظر ہی شے نہیں جسکی تصدیق کی جا سکے۔ نہ یہ کثرت ہے وہ کثرت جو عقلی افعال میں پائی جاتی ہے، وہ قطعاً ذہنی کثرت ہوتی ہے اور اک کے ایفوا اور خارجی حقیقت کے مابین ہے مگر اس کے باوجود ذہن کے اندر ہے۔ جاننے کے فعل میں ایک کثرت ہوتی ہے جس کو مربوط کرنا ہے اور کانٹ اس کثرت کو ذہن کے اندر داخل کر دیتا ہے۔ حقیقت محض ایک طریق نامعلوم نام نہاد میں بن جاتی ہے متعدد دیگر منظر ذہن کے اندر ہے ہم اس کے بغیر کثرت کو حقیقت کے ساتھ خارج میں رکھتے ہیں۔ اور ذہن کو سادہ چھوڑ دیتے ہیں۔ ہم دونوں ایک ہی غصوں سے بحث کرتے ہیں مگر فکر و معروض سے صرف یہ سوال ہے کہ کس کے اندر کثرت کو جگہ دیا جائے گی۔ اس کو جہاں کہیں بھی جگہ دیا جائے جب اس کا خیال ہو گا اس کے اندر ترکیب ضرور ہوگی۔

وہ خاص طریقہ اس کو جنگ دینے کا بہتر ہوگا جو واقعات کو فطری طور پر بیان کرنے کے علاوہ ترکیب کے راز کو سمجھنے کے لئے زیادہ سے زیادہ آسان کر دے۔

مگر کانٹ نے واقعات کو صنمیاتی طریقہ پر بیان کیا ہے یہ تصور کہ ہمارا فکر اس قسم کی پیچیدہ و غلطی میں کی دکان ہے ان دلائل میں بنا پر جو ہم نے اس کی سادگی کی حمایت میں صفحہ ۲ پر بیان کی تھیں باطل نہیں رہتا ہے جہاں اس کی سادگی کی دلائل ذکر کی گئی ہیں وہاں اس کو بھی بیان کر دیا گیا ہمارا فکر اجزاء سے مرکب نہیں ہوتا، اگرچہ اس کے معروضات کسی طرح سے بھی مرکب ہوں۔ اس کے اندر کسی قسم کی بے ترتیب کثرت نہیں ہوتی جس کے ترتیب دینے کی ضرورت ہو۔ اس قسم کے شریف فعل کے اندر کانٹ جس قسم کی گڑبڑ فرض کرنا چاہتا ہے وہ بہت بری معلوم ہوتی ہے۔ اگر ہم کو فکر کی حقیقت شنویت فرض کرنی ہی ہو تو کثرت کو حقیقت کے اندر فرض کرنا چاہئے نہ کہ فکر کے ساتھ۔ اجزاء اور ان کے علاقے یقیناً عالم سے کم اور معلوم سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں۔

لیکن اگر تمام غنیات صحیح بھی ہو تو یہی عمل ترکیب داخل ذہن میں قرار دینے سے اس کی کسی طرح سے توجیہ نہ ہو جائے گی۔ اس قسم کے فدا کے سے کوئی راز نہ سبب کسی حد تک بھی حیاں نہیں ہو سکتا۔ یہ کہ انیسویں قلعہ کی شکل کے ذریعہ ہم کو ان مقولات کے استعمال کرنے پر کس طرح سے مجبور کر سکتا ہے جو شاخت اختلاف ہم کو محسوس حد ان سے حاصل ہوتے ہیں اسی طرح سے ایک نمونہ ہے جس طرح سے کہ یہ کہ فکر خارجی واقعات کو کس طرح سے ترکیب دے سکتا ہے مگر دشواری ہمیشہ وہی رہتی ہے کہ متعدد کو ایک جانتا ہے یا جب کوئی شخص اول الذکر کو ادارائی اینوار آخر الذکر کو کثرت و جدائی سمجھتا ہے تو کیا اس کو قسمی یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ انکو فکر و اشیاء سمجھنے کی نسبت اس امر کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھتا ہے کہ عالم کس طرح سے اپنے معروض کو ترتیب دیتا ہے۔ جاننے کے لئے ایک ذریعہ کا ہونا لازمی ہے۔ اب اس واسطے کو فکری کہو یا نفسی حالت کہو یا روح کہو یا عقل یا شعور کہو یا ذہن کہو یا احساس جو چاہے بھی کہو اس کا جاننا ضروری ہے۔ از روئے قواعد جاننے کا بہترین فائل وہ ہو سکتا ہے جس کے دوسرے خاص سے جاننا مستنبط ہو سکے اور

اگر کوئی ایسا موضوع ہو تو بہترین وہ ہو گا جس میں سب سے کم ابہام ہو سکے اور نام میں اور عاسب سے کم ہو گا۔ کانٹ کو اس امر کا اعتراف ہے کہ ماورائی اینویوں کوئی خاصہ نہیں ہے اور اس سے کچھ مستنبط نہیں ہو سکتا۔ اس کے نام میں اور عاسب آئندہ ہم کو معلوم ہو گا اس کے اور بھی روح کے معنی میں ابہام ہوتا ہے۔ پس کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم اپنی اصطلاح آئی خیال میں سے بہت سی چیزوں کا وقت واحد میں میں علم ہوتا ہے کو چھوڑ کر اس لفظ کو استعمال کریں۔

ماورائی اینویوں اور جس ابہام کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ آیا کانٹ اس سے فاعل مراد لیتا ہے اور تجربے سے اس کو ایک عمل کے بنانے میں مدد ملتی ہے یا تجربہ ایسا واقعہ ہے جو غیر متعین طریق پر پیدا ہوتا ہے اور اینوی اس کے اندر محض ایک داخلی عنصر ہوتا ہے۔ اگر اس سے عمل مراد ہوگی تو اینوی اور کثرت دونوں اس تصادم کے ہونے سے پہلے موجود ہونے چاہیں جس کی بدولت ایک کو دوسرے کا تجربہ ہوتا ہے۔ اگر محض ایک

ہو تو اس طرح پہلے سے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور عا صرف اس حد تک ہوتے ہیں جس حد تک کہ وہ متحد ہوتے ہیں۔ اب ہر جگہ کانٹ کا لہجہ اور الفاظ ایسے شخص کے سے ہیں جو اعمال کا ذکر کرتا ہو اور ان عاملوں کا جن سے کہ یہ اعمال ہوتے ہیں۔ بائیں ہمہ خیال کرنے کے بھی درجہ میں کہ ممکن ہے کہ اس کے ذہن میں اس قسم کی کوئی بات نہ ہو اسے شک ہے یعنی کی حالت میں ہمارے لیے صرف یہ ممکن ہے کہ اس کے ماورائی اینوی ہمارے نظر سے غور کریں کہ یہ عامل ہے۔

اگر ایسا ہے تو اور اہمیت محض جو ہریت ہے جس نے تبدیل لباس کر رکھا ہے اور اینوی روح کی ایک سستی اور بہ نفاق ہے جو اسباب ہم نے روح پر منکر کو ترجیح دینے کے لئے بیان کئے تھے وہ دو گونہ شد و مد کے ساتھ روح کی اس سکڑی سمٹی ہوئی حالت میں مطبق ہوتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ روح سے کسی شے کی توجیہ نہیں ہوتی تھی۔ وہ ترکیبات جو اس سے منسوب کی جاتی ہیں پہلے سے موجود ہوتی ہیں اور اس کے ساتھ اسکی فطرت کے مظاہر ہونے کی حیثیت سے جوڑ دیا جاتی ہیں۔ مگر کم از کم وہ دیکھنے میں تو بھاری بھر کم تھی۔ اس کو عال کہا جاتا ہے۔ اس کے اندر انتخابی قابلیت فطرت کی تھی۔ وہ ذمہ دار تھی اور اپنی جگہ پر مستقل تھی۔ اینوی کچھ بھی نہیں ہے یہ ٹری سے ٹری جہل شے ہے جو فلسفہ سے ظاہر ہو سکتی ہے۔ ہمیں شک نہیں کہ عقلی ساخت میں سے

ایک ساتھ ہوگا اگر اچھا کانٹ باوجود اپنے تئیں و عرق ریزی کے اس قنصل کو اپنے فکر کا اہم نتیجہ خیال کرتا ہو۔

مگر ہم یہ کچھ چنے کے کانٹ اس کو اہم خیال کرتا تھا۔ یہ بات فحش اور بیگلی قسین کے حصہ میں تھی کہ اس کو فلسفہ کا اصول اول قرار دیں اس کے نام کو جلی حروف میں لکھیں اس کو عزت و احترام کے ساتھ اذکرین مختصر یہ کہ جب کبھی یہ تصور انکے ذہن میں آجائے تو یہ خیال کریں کہ گویا طیارے میں اسے چلے جا رہے ہیں تاہم یہ بات بھی ممکن ہے تاریخ کے متعلق میرا علم ناقص ہو اور ممکن ہے میں نے ان مصنفوں کا مطلب صحیح طور پر نہ سمجھا ہو۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ اور کانٹ کے بعد کے تمام فلسفہ کا مقصد سادگی ہے۔ کانٹ کے اندر فکر و بیان کی پیچیدگی ایک فطری کمزوری تھی جو کونسلرگ میں رہنے سے اور بھی بڑھ گئی تھی۔ پیکل پر تو اس کا سخت بخارا رہی تھا۔ فلسفے کے ان آبانے جو ترش انگور کھائے ہیں اس سے چارے دانت بری طرح سے کھٹے ہوتے ہیں۔ خوش قسمتی سے انگلستان اور امریکہ میں بھی بیگلی فلسفہ بد لوگ صرف فکر میں جو واقعات کو نسبت سادگی کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور جب بیگلی اور روزگار انرا یا یہ زمان کی تحریرات میں نفسیات کی تعلیم کو متعین طور پر نہیں پاتا اور مجھے یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ ایٹو کے متعلق کیا کہتے ہیں تو کیر ڈاؤر گرین کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

عملی طور پر ان مصنفوں اور کانٹ میں سب سے بڑا یہ فرق ہے کہ یہ دیکھنے والے نفسیاتی اور حقیقت سے جس کی نسبت وہ یہ خیال کرتا ہے کہ میں جانتا ہوں کال ٹرغ کریتے ہیں بلکہ ان دونوں مصلحوں کو نفسیات کے صحیح موضوع یعنی ذہنی تجربے اور مشاہدے میں مہم کو دیتے ہیں حقیقت مربوط کثرت کے اور نفسیاتی ایٹو کے جاننا ربط دینے کے مطابق ہو جاتا ہے۔ اور کوئی محدود اور قابل تنقید نتیجہ پیدا نہیں ہوتا بلکہ مطلق تجربہ عالم وجود میں آتا ہے جس کے موضوع و مضمون ہیشہ ایک ہی رہتے ہیں۔ ہمارا محدود خیال و حقیقت اور بالقوہ یہ ادبی (ملکہ ماورائے زمان) مطلق ایٹو ہے اور یہ صرف عارضی و مکانی طور پر محدود ہے جو بظاہر معلوم ہوتی ہے۔ ہمارے حشرہ کے بعد کے حصے جو اگر پہلے حصے کے مالک ہو جاتے ہیں وہ پہلے ہی ہوتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح کہ جو ہریت میں

روح حسیہ یکساں رہتی ہے تجربہ کی یہ خود غنائی خصوصیت جس کا مطلق کے طور پر تفصل کیا جاتا ہے، درحقیقت نفسیات کو ایک مطلقہ و علم کی حیثیت سے خاکہ درجی ہے۔
 نفسیات ایک طبعی علم ہے یعنی فکر کے فزنی اور محسوس و حسیوں کا بیان جو زمانہ میں ایک ساتھ، اور یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔ ہمیں شک نہیں کہ یہ بات سمجھ میں آتی ہے اگرچہ واضح طور پر سمجھ میں نہیں آتی کہ آخری مابعد الطبیعیاتی اصطلاح بھی ہو گا کہ فکر کے ان تمام شعبوں کا ایک عام متفکر کو خیال ہونا چاہئے۔ مگر اس مابعد الطبیعیاتی تصور سے نفسیات کو کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر یہ فزمن کر لیا جائے کہ ہم سب میں ایک متفکر مصروف فکر ہوتا ہے، لیکن میرے اندر وہ جو کچھ خیال کرتا اور اپنے اندر جو خیال کرتا ہے وہ محض اس تصور سے مستنبط نہیں ہو سکتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تصور ذہن پر بھی مغلوب کن اثر رکھتا ہے مجدد خیالات کا وجود قطعی طور پر محو کر دیا جاتا ہے۔ پروفیسر گرین کہتے ہیں کہ فکر کی خصوصیات حسب ذیل ہیں۔

”اُس کو انفرادی زندگیوں کے واقعات میں تلاش نہ کرنا چاہئے جو ہر ایک دن باقی رہتی ہیں۔۔۔۔۔ کسی علم یا کسی ایسے ذہنی فعل کو جو علم کے اندر ہوتا ہے، منظر شعور نہیں کہہ سکتے۔۔۔۔۔ کیونکہ ایک منظر شعور محسوس واقعہ ہوتا ہے جو مقدمات و نتائج کی حیثیت سے دوسرے ذہنی واقعات سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن وہ شعور جس پر علم مشتمل ہوتا ہے اس طرح سے مربوط واقعہ نہیں ہوتا، اور نہ اس قسم کے واقعات اپر شکل ہوتا ہے۔“

”اگر ہم کسی معروض ادراک کے اجزائے مقصور کا امتحان کریں تو ہم کو یہ بھی معلوم ہو گا کہ یہ شعور شعور کے لئے ہو سکتے ہیں اور یہ کہ وہ شعور جس کے لئے یہ موجود ہوتے ہیں محض مظاہر یا حالتوں کا ایک سلسلہ نہیں ہو سکتا۔۔۔۔۔ پس یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شعور کا ایک فعل ہوتا ہے جو نہایت ہی ابتدائی تجربہ میں واقع ہوتا ہے (یعنی فعل ترکیب) جو شعور کی کسی ایسی تعریف کے منافی ہے جس میں اس کی اس طرح پر تعریف کی جاتی ہے کہ کسی قسم کے مظاہر کا سلسلہ ہونا ہے۔“

اگر ہم ان خیالات پر عمل کرنے لگیں تو ہم کو اپنے تصورِ فکر جس کی زمانا ہر وقت تجدید ہوتی رہتی ہے مگر جس کو ہمیشہ اس کا وقوف رہتا ہے (کو چھوڑنا پڑیگا اور اس کے بجائے ایسی شے کی حمایت کرنی ہوگی، جس کی تمام اہم امور میں نقل تو فکڑ سے ہوتی ہے مگر اس سے وہ اس بارے میں مختلف ہے کہ یہ زمانے سے خارج ہے۔ یہ نفسیات کو اس تبادلے میں کیا حاصل ہوتا ہے اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے علاوہ برا اس بے زمان اینٹو کی روح سے جو مشابہت ہے، وہ اور مشابہتوں سے مکمل ہوجاتی ہے۔ کانسٹ کے بعد کے تصور یہ کی واحدیت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمیشہ قدیم وضع کی روحانی ثنویت میں گم ہوجاتی ہے۔ وہ ہر شے کو اس قسم کی گفتگو کرتے ہیں کہ گویا روح کی طرح سے ان کا متفکر عمل حال ہوا اور جو اس کے متفرق مواد پر سرگرم عمل ہو۔ ممکن ہے اس کا باعث یہ اتفاقی واقعہ ہو کہ اس گروہ کی انگریزی تصانیف میں تعمیر می ترقی کے سچے لفظی زیادہ ہو اور پڑھنے والا ایسے بیان کو قطعی سمجھ لے جس کی غرض تجویزِ مہمل ہو یا ایک جزوِ علم کی تحلیل کو اس کی تخلیق کا افادہ سمجھ لے۔ مگر میرے خیال میں اس کی بنیاد اس قدر سطحی نہیں ہے۔ پروفیسر گرین متواتر ذات کی فطرت کو علم کے وقوع میں آنے کی شرط کہتے ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ترکیب دینے والے شعور ذات کا عمل مطبیات جس پر ہوتا ہے اور صرف اس عمل سے ذریعہ سے واقعات دوسرے واقعات سے مل کر ایک جہدِ واحد بن سکتے ہیں۔

”ہر شے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے اپنے احضار کیلئے شعور کے ایک ایسے اصول کا طالب ہوتی ہے جو خود حالاتِ زمان کے تابع نہ ہو اور یہ عمل تدبیر بھی مظاہر پر ہونا چاہئے اس طرح سے کہ بلا انکساکا کے ان سے ایک واقعہ کا ہم جو۔

اس امر کا مادہ فیضِ درسی ہے کہ ہمارے معلمِ اشاد کے رہنمائی کی طرح سے کسی حد تک بھی توجیہ نہیں ہوتی کہ اس کو ایسے عامل کا فضلِ شادیہ جائے۔

اصل عینیت ذات ہو اور جو زمان سے مادہ ہو نہ ظہری فکر کا واسطہ جو زمان میں آتا اور جاتا ہو بالکل انسانی کے ساتھ سمجھ میں آتا ہے اور جب یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو عامل ترکیب دیتا ہے وہ ہی خود کو ضمیر کرنے والا موضوع ہوتا ہے جو اپنی فطرت کی دوسری صورت میں موضوعِ فکر کا احضار کرتا ہے تو یہ پیچیدگی ان گروہ بن جاتی ہے۔

اور ہم اس امر کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ گو کہیں عمدہ جھلکیاں نظر پڑتی ہیں مگر پھر بھی یہ مذہب اکثر و بیشتر فکر کے ان عاداتی اور نفسیاتی مارج میں مبتلا رہتا ہے۔ جہاں مظاہر کی توجہ تماشوں کے ذریعہ سے کیجاتی ہے جن کو ایسی ذاتیں کرتی ہیں جو صرف خود مظاہر کی نوعیتوں کو دہرا دیتی ہیں۔ ذات کے لئے یہی ضروری نہیں ہے اپنے معروض کو جانے (یہ تو ایسا کمزور و مردہ رشتہ ہے جس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں) جاننے کی تصویر تلمیذی مشہور فرخ کی صورت میں اتار لی چاہئے جس میں معروض کی وضاحت کسی نہ کسی طرح سے مغلوب ہو جائے۔

”ذات کا وجود ذات کی حیثیت سے صرف اس وقت ہوتا ہے جب یہ اپنا مقابلہ کرتی ہے یعنی موضوع کی حیثیت سے خود کو اپنا معروض بناتی ہے۔ اور مقابلہ سے خزاں انکار کر دیتی ہے اور ماوراء ہو جاتی ہے عقل کائنات عظیم کی کثرت سے صرف اس وجہ سے غیر آزاں ہو سکتی ہے کہ یہ اس قسم کی مقرون وحدت ہوتی ہے جس کے اندر ایک تضاد مشتمل ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو اس کے اسرار سے واقف ہونے کی توجہ ہو سکتی ہے جس طرح اس کے قطرے میں جھلی سوتی ہے اسی طرح سے شعور ذات کی سادہ اور شفاف وحدت میں ایک توازن باقی رہتا ہے یعنی افناد کی وہ اہم وقایع جو دنیا کو پارہ پارہ کرتی معلوم ہوتی ہے عقل دنیا کو سمجھنے کے قابل ہے یا بالفاظ دیگر اس رکاوٹ کو توڑنے کے قابل ہے جو یہ اپنے میں اور اشیا میں پاتی ہے کہ وہ خود اس کا وجود اشیا کے تمام تضاد و تقابلی کا موجب ہے“

علم کو اس طرح حرکیاتی طور پر ظاہر کرنے میں صرف یہ وصف ہے کہ یہ مافوق نہیں ہے اس کی طرف سے اپنے نفسیاتی بیان کی طرف توجہ ہونا ایسا ہے جیسا آتش بازی سوا گنگ اور تماشوں سے تاریک رات کی بے زرگی کی طرف لوٹنا جہاں

بارش خالی شکر پر

بیکار دن کی بوجھاتی ہے

ہاں ہم کہ اس اعتراف کے ساتھ اپنی ضروری ہے کہ اگر ہمارے فکر کا دھڑ ہے۔ جو زمانہ کے اندر ایک دوقنی و منظر ہی واقعہ ہوتا ہے تو واقعات اس کے طالب ہیں کہ سچی اور سچ منظر ہو۔ ماورائی نوعیت نے نفسیات کی جو خدمت کی ہے وہ

اس کی وہ احتجاجات ہیں جو اس نے ہجوم کے اس نظریے کے خلاف کی ہیں جس میں اس نے ذہن ایک گھٹا قرار دیا ہے۔ مگر یہ خدمت اچھی طرح سے انجام نہیں دی گئی۔ کیونکہ خود بخود غلطی کے قائل ہیں اور اپنے فلسفے کے اندر وہ اس کو محض اپنی خاص ماورائی رسی سے جو محض اسی لئے ایجاد کی گئی ہے، باندھ دیتے ہیں۔ علاوہ برائیں وہ کچھ اس طرح سے گفتگو کرتے ہیں کہ تو کیا اس بجز نابینائی سے باندھنے یا مربوط کرنے کا کام ختم ہو گیا ہو۔ اس سے کہیں زیادہ اہم فریضہ کے متعلق نہیں کسی ایسی شے کے پسند کرنے کے متعلق جس کو یہ باندھتی ہے اور اپنائی ہے وہ ہم کو ایک نکتہ بھی نہیں بتاتے پس ماورائی گروہ کے متعلق میری جو رائے ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ ایسا گروہ ہے جس سے کم از کم نفسیات کو کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا، اور جس کے بیانات کم از کم انیسو کے متعلق ایسے ہیں جن کی وجہ سے ہم کو کسی طرح سے اپنے چشمہ فکر کے بیان کی نظر ثانی کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اب میں مخالفت بیانات کی بحث تقریباً کر چکا ہوں۔ ذات سے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ مگر جن شخصیتوں نے اس پر طبع آزمائی کی ہے ان کو یا تو اسیا نہایت کہہ سکتے ہیں یا ان میں مذاہب میں سے کسی ایک کا نمائندہ کہہ سکتے ہیں جن کے متعلق ہم نے جو ہریت استلافیت یا مادہ رائیت کے سلسلے میں بحث کی ہے۔ خود ہماری رائے علیحدہ ہے اگرچہ اسکے اندر زمینوں مذہبوں کے اہم عناصر موجود ہیں استلافیت اور اسکے حریفوں میں کسی جھگڑا نہ ہوتا اگر یہ ہر نبض و فکر کی منتشر ہونے والی وحدت کو تسلیم کر لیتی۔ اور آخر الذکر تسلیم کرنے پر تیار ہوتے کہ فنا ہو نہوا الی نبضات شور یا در کجہ سکتی اور جان سکتی ہیں۔

بس کا خلاصہ ہم اس طرح سے کر سکتے ہیں کہ شخصیت دو مقصود کے پھم وجود کو ظاہر کرتی ہے ایک معروضی شخص جس کو ایک آئی موضوعی خیال جانتا ہے۔ اور اس کو زمانہ کے اندر مسلسل جاری رہنے والا تسلیم کرتا ہے آئندہ ہم فقط لانا اور انا تجربی شخصیت اور حکم دکانے والی فکر کے بجائے ہتھمال کر س گئے۔

لنا کے اندر بعض تغیرات ہوئے ہیں جو ہماری توجہ کے محتاج ہیں۔ اول تو اگرچہ اس کے تمام تغیرات تدریجی ہوتے ہیں مگر رفتہ رفتہ یہ بہت

ہو جاتے ہیں۔ لہذا کامزدی حصہ محسوس کرنا الاجسم اور سر کے تطابقات ہوتے ہیں جسم کے احساس میں عام جذبی قوا اور رجحانات بھی داخل ہیں کیونکہ دراصل یہ محض ایسی امادات ہیں جن کے مطابق عضوی افعال اور حیثیات وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ابتدائی عمر سے لے کر بڑے تک احساسات کا یہ مجموعہ جو نہایت ہی غیر متغیر ہوتا ہے نہایت ہی سست قسم کے تغیرات کا شکار ہوتا ہے۔ ہماری جسمانی و ذہنی قوتیں کم از کم سرعت کے ساتھ تغیر پذیر ہوتی ہیں۔ ہمارے مشبوعات کا عارضی ہونا ایک مشہور واقعہ ہے۔

اس طویل جلوس کا مشاہدہ کر کے، انا جس قسم کی عنیت دریافت کرتا ہے وہ صرف انسانی ہو سکتی ہے۔ ایک نہایت ہی سست تبدل کی جیسے کوئی مشترک جزو باقی رہ جاتا ہے۔ یعنی ایسے سست تغیر کی جیسے ہمیشہ کوئی مشترک جزو باقی رہتا ہے۔ ان سب میں سب سے عام اور سب سے غیر متغیر نقطہ یہ ہوتا ہے کہ انکی یادداشتیں ایک ہی ہوتی ہیں۔ ایک شخص کی موجودہ حالت اور اس کی جوانی میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو لیکن جوانی اور موجودہ حالت دونوں ایک ہی پچھن کی طرف لوٹتے اور اس کو اپنے سے منسوب کرتے ہیں۔

پس انا کو اپنے لہذا کے اندر جو عنیت ملتی ہے وہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے کہ اس کے اندر کوئی خاص استواری نہیں ہوتی۔ یہ نہیں عنیت ہوتی ہے جیسے کہ ایک خارجی مشاہدہ واقعات کے ایک ہی مجموعے کے اندر محسوس کر سکتا ہے۔ ہم اکثر ایک شخص کی نسبت کہتے ہیں کہ اس میں تو اس قدر تغیر واقع ہو گیا ہے کہ اس کا پہچانا مشکل ہے۔ لہذا کے یہ تغیرات جن کو انا پہچانتا اور تسلیم کرتا ہے اور خارجی طور پر جسے مشاہدہ زنیوایے بھی تسلیم کرتے ہیں شدید و خفیف دونوں ہوتے ہیں۔ ان کی طرف یہاں کسی قدر توجہ کی ضرورت ہے۔

ذات کے تغیرات کو دو بڑی اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

(۱) حافظہ کے تغیرات

تغیرات

(۲) موجودہ جسمی و روحی ذوات کے تغیرات۔

(۱) حافظہ کے تغیرات: تو یادداشتوں کے محو ہو جانے پر مشتمل ہوتے ہیں یا عطا یا دہشتوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بہر حال ان میں تغیر واقع ہو جاتا ہے کیا کسی

شخص کو ایسی خطا کی پاداش میں سزا دی جاسکتی ہے جو اس نے کمین میں کی ہو، اور اس کو اب یاد نہ ہو۔ کیا اس کو ایسے جرائم کی سزا دی جاسکتی ہے جو اس سے کی مددوشی خواب خرابی یا کسی ایسی حالت میں سرزد ہوئے ہوں جو اس نے خود ارادہ پیدا نہیں کی اور جس کے متعلق کوئی یادداشت باقی نہیں ہے عقل سلیم کے مطابق قانون کہتا ہے وہ اصل اس کی اپ وہ شخصیت ہی نہیں رہی ہے جو پہلے تھی۔ حافظہ کے اندر... نقائص انتہائی پیری کی حالت میں ہموں پیدا ہو جاتے ہیں اور اس کا لانا ان واقعات کے تناسب سے سکڑ جاتا ہے جو حافظہ سے محو ہو جاتے ہیں۔

خواب میں ہم اپنے بیداری کے تجربات بھول جاتے ہیں۔ خواب میں بیداری کے تجربات ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ تو یا نہوں۔ اور اس کا عکس بھی صحیح ہے۔ عموماً مسمریزم کی حالت میں جو کچھ ہوتا وہ بیداری کی حالت میں بالکل یاد نہیں رہتا۔ اگرچہ جب ایسی شخص کو پھر مسمریزم سے متاثر کیا جاتا ہے تو ممکن ہے اس کو گذشتہ بخود ہی کے واقعات واضح طور پر یاد آجائیں اور اس حالت میں ممکن ہے کہ بیداری بحالات کے واقعات کو وہ بالکل بھول جائے۔ اس طرح پرتندروست ذہنی حالت لانا کے سوا دل کے قریب ہوتی ہے۔

ہم میں سے اکثر کے لئے غلط اور بھولتی یادداشتیں بھی اکثر وقوع میں آتی رہتی ہیں۔ جب کبھی یہ واقعہ ہوتا ہے تو یہ لانا کے شعور کو سب کو دیتی ہیں۔ اکثر اشخاص ایسے امور کے متعلق جو ان کے ماضی سے منسوب کئے جاتے ہیں شک میں ہوتے ہیں ممکن ہے انکو دیکھا ہو، ممکن ہے کیا ہو یا ممکن ہے انکو خواب میں نظر آیا ہو۔ یا محض مثل ہو گیا ہو کہ انہوں نے ایسا کیا ہے۔ اکثر خواب کے واقعات نہایت پریشان کن طریق پر حقیقی زندگی کے واقعات میں بھی مل جاتے ہیں۔ اکثر غلط یادداشت کا باعث ہمارے وہ بیانات ہوتے ہیں جو ہم اپنے تجربات کے متعلق اوروں سے کرتے ہیں اس قسم کے بیانات کو ہم ہمیشہ اصل حقیقت سے زیادہ آسان اور دلچسپ بنا دیا کرتے ہیں۔ ہم وہ بیان کرتے ہیں جو کچھ کہ ہم کو کہنا یا کرنا چاہئے تھا اور انکو چھوڑ جاتے ہیں جو کچھ کہ ہم نے واقعاً کہا یا کیا تھا۔ اور ممکن ہے پہلی بار بیان کرتے وقت ہیں اس فرق کا احساس بھی ہو۔ مگر بہت جلد ان حقیقت کو اسکی جگہ سے

نکال کر باہر کر دیتا ہے اور اس کی جگہ تنہا حکماں ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں شہادت کے قلم جوئے کا یہ بہت بڑا سبب ہوتا ہے جہاں غیبت میں اور کسی طرح سے نقل نہیں ہوتا۔ خصوصاً جہاں کہیں کوئی حیرت انگیز واقعہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے تو کہانی اس جانب خود بخود مائل ہو جاتی ہے اور حافظ انسان کا ساتھ دیتا ہے۔ ڈاکٹر کارنیفریس کا بے حد مندرجہ ذیل مثال کا اقتباس کرتے ہیں۔

”بعض صنف کو ایک نہایت رہنما دوست سے میز کے اٹھنے کا واقعہ سننے کا موقع ملا ہے۔ اس واقعہ کو بیان کرتے ہوئے انہوں نے نہایت وثوق کے ساتھ مجھے اس امر کا یقین دلایا کہ میر جب اس کے اس پاس ایک گز تک کوئی آدمی نہ تھا۔ خود بخود ہسٹ کشی بعض صنف کے یہ آخری واقعہ سمجھ میں نہ آیا اس پر ان خاتون نے اگرچہ اپنے بیان کی صحت پر کمال وثوق تھا اپنی اس یادداشت پر نظر ڈالنے کا وعدہ کیا جو انہوں نے اس واقعہ کے متعلق کس سال پہلے تیار کی تھی۔ اس یادداشت کے اندر یہ الفاظ واضح طور پر موجود تھے کہ میر ہسٹ کشی اور چھ آدمیوں کے ساتھ اس پر رکھے ہوئے تھے۔ ان کی یادداشت اور تمام امور کے متعلق بالکل صحیح تھی۔ صرف اس باب میں ان سے کمال غلطی ہوئی تھی۔

اس قسم کی کہانی کو محفل تفصیلات کے کمال صحت کیساتھ سننا تقریباً ناممکن ہے۔ اگرچہ ہمیں شک نہیں کہ غیر ضروری تفصیلات ہی میں سب سے کم تغیر واقع ہوتا ہے۔ ڈکس اور بیلز ایک کے متعلق ہمیشہ سہو رہے کہ وہ اکثر اپنے افسانوں میں اپنے تجربات خلط ملط کر دیا کرتے تھے۔ ہر شخص کو ہماری اس خافی خاک کا کوئی نہ کوئی ایسا نمونہ معلوم ہو گا جو اپنی شخصیت کے اور اپنی آواز کے خیال میں اس قدر مست ہو گا کہ جب اسکی سوانح عمری کا سوال ہو گا تو صداقت کا خیال بھی نہ کر سکتا ہو گا۔ پسندیدہ بے ضرر جگہ دار ہے وہی کیا تجھے اس فرق کا کہیں احساس ہو گا جو تیری حقیقی اور خیالی ذات کے اندر ہے۔

جب ہم تغیرات حافظے آگے بڑھتے ہیں اور موجودہ ذات کے غیر معمولی تغیرات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو اور زیادہ اہم اختلافات سے سابقہ ہر کتاب کے یہ تغیرات بیانی نقطہ سے یقین اہم اقسام میں منقسم ہوتے ہیں۔ لیکن بعض

قدیم احساں وجہ و نظام جسمی پرکش ہو گا اور جدید احساں وجہ و جو اپنی واقعیت و جدت کے ساتھ سرگرم عمل ہو گا، ان کے مابین ناقابل بیان اختلاف واقع ہو کر کنگا و داغی بیماری کے آغاز میں ایسی حالت ہوتی ہے جو اس کے بہت کچھ مشابہ ہے۔

نئی محسوس کے جسم تغیر اور ایسے تصورات و تسویقات سے جن کا مرضی کو اس سے پہلے کبھی تجربہ نہیں ہوا تھا سے سابقہ پڑتا ہے مثلاً خوف اور تکاب جرم دشمنوں کے تعاقب وغیرہ کے استحضارات ہوتے ہیں۔ ابتدائی یہ قدیم و معمولی لٹا کے مقابلہ میں نمایاں معلوم ہوتے ہیں اور بعض اہل نئی ذات کی عجیب و غریب حیرت انگیز و قابل نفرت خواہ سے تعبیر کرتا ہے۔ اکثر جب ان کا احساں کے سابقہ حلقوں پر حملہ ہوتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا پرانی ذات پر کوئی تاریک اور مجبور کر دینے والی قوت مستولی ہو رہی ہے اور اس کے واقعات مرضی پر نہایت ہیودہ مثالوں کے ذریعے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس دوئی اس نئی ذات کی پرانی ذات کے ساتھ کشمکش کے ہمراہ ایک المناک ذہنی کشمکش ہوتی ہے جس کے ساتھ جوش اور شدید مسہم کے جذبی ہیجان ہوتے ہیں جسم طور پر جو یہ دیکھا جاتا ہے کہ ذہنی بیماری کی ابتدائی حالت میں کوئی نہ کوئی جذبی تخیل ہوتا ہے خصوصاً سچ، انیس، مسہم کا تو اس کا باعث یہی ہوتا ہے اب اگر وہ داغی شکایت جو اس غیر معمولی سلسلہ تصورات، نورس باعث ہے رخص نہ ہوئی تو یہ سلاسل جاگزیں ہو جاتے ہیں ممکن ہے یہ رفتہ رفتہ ان سلاسل تصورات کے ساتھ بھی استلافات قائم کرے جو قدیم ذات کی خصوصیت تھے یا داغی مرض کی ترقی سے قدیم ذات کے بعض حصے ہمیشہ کے لئے فنا ہو جائیں جس سے تنہا استوار کر کے دونوں لٹاؤں کی مخالفت کم ہو جائے اور جذبی طوفان کم ہو جائیں لیکن اس وقت تک خود قدیم لٹا کی تردید ہو جاتی ہے اور اس کو وہ استلاف اپنے اندر غیر معمولی عناصر احساں و ارادہ داخل کر لینے کی بنا پر ایک دوسری ذات میں بدل دیتے ہیں۔ ممکن ہے مریض خاموش ہو جائے اور اس شکاف کر شطقی اعتبار سے صحیح ہو، لیکن اس میں مریضیہ اور غلط تصورات ہمیشہ موجود ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ بے قابو مقدمات کے طور پر ان کے استلاف

بھی ہوتے ہیں اور اب وہ شخص پہلا شخص نہیں رہتا بلکہ نیا شخص بن جاتا ہے اور اس کی قدیم ذات بدل جاتی ہے۔

لیکن بعض شاذ و نادر ہی اپنی حالت کو اس طرح سے بیان کرتا ہے اور جتنا کہ نئی مسما فی حسین غالب نہیں آجاتیں یا پالی حسین بال منلوب نہیں ہو جاتیں اس وقت تک اس کو شکوک نہیں ہو سکتا محض نظر یا سماعت یا تسوین کے اختلافات کی بہت جلد عادت ہو جاتی ہے اور ان سے لڑائی کی وحدت میں غفل محسوس نہیں ہوتا۔

اب یہ بات کہ جسمانی صحت کے وہ اختلاف کو نہ ہو سکتے ہیں جو ان تناقضات کا باعث ہوتے ہیں اس کو عموماً ایک صبیح الدماغ آدمی نہیں سمجھ سکتا بعض مرضیوں کو ایک دوسری ذات کا احساس ہوتا ہے جو ان کے لئے لڑائی کے تمام خیالات کا اعادہ کرتی ہے بعض جنس سے کچھ تواریخ میں بہت شہور ہیں اپنے اندر شیطا میں رکھتے ہیں اور یہ ان سے بولتے اور جواب پاتے ہیں بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے خیالات ان کیلئے پیدا کرتا ہے بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ میرے وجود و مختلف ہنگاموں پر میٹھے ہوئے ہیں بعض ہر شخص کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا اس جسم کے بعض اجزاء اذیت و مار و مددہ وغیرہ جاتے رہتے ہیں بعض اپنے جسم کو کچھ کی شیشے یا گھنٹے کا سمجھنے لگتے ہیں یا اس کو ذات منکلم سے بالکل ایک علیحدہ شے سمجھتے ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مرضی کے جسم کے حصوں کے اندر تعلق نہیں رہتا اور ان کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ دوسرے شخص کے ہیں اور ان کو حرکت دینے والا ہمارا دشمن ہے اس طرح ممکن ہے کہ داہنا ہاتھ بائیں کے اس طرح لڑے جس طرح ایک دشمن دوسرے دشمن سے لڑتا ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مرضی اپنے غل و غلو کو دوسرے کا سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ دیوانچی و جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں ان میں اس قسم کے ادھام کے متعلق صراحتاً مثالیں ملیں گی۔ موسیو ٹین ڈاکٹر کریسٹر کے ایک مرضی کی تکالیف کا حال لکھتے ہیں جو انہوں نے خود مرضی سے سنا تھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کس قدر اچانک انسان کی حالت عام انسانوں کی حالت سے بالکل مختلف ہو جاسکتی ہے۔

”پہلے یا دوسرے دن کے بعد ایسی حالت ہوئی کہ میرے لئے اپنے نفس کا مشاہدہ تو عیسائی منتہوں کے لئے ناممکن ہو گیا۔ تکلیف حد سے زیادہ پریشان کن تھی۔“

اول جنوری تک میں اس قابل نہ ہو سکا کہ اپنی حالت کو بیان کر سکوں ۔ ۔ ۔ ۔
 ایک بات مجھے اچھی طرح سے یاد ہے اور وہ یہ کہ میں تنہا تھا مجھے بصری تکالیف
 کی پہلے ہی سے شکایت تھی کہ دفعتاً مجھے یہ تکلیف نمایاں طور پر شدید ہو گئی
 معلوم ہوئی کہ روپوشی کی اشیاء دفعتاً چھوٹی ہو گئیں اور ایسا معلوم ہوا کہ وہ دفعتاً
 مجھ سے دور ہوئی چلی جا رہی ہیں۔ آدمیوں کے متعلق بھی یہ محسوس ہوا رہا تھا۔ ایسا معلوم
 ہوتا تھا کہ خود میں ان چیزوں سے بہت دور ہوں۔ میں نے اپنے اوپر حیرت
 و استحباب سے نظر ڈالی۔ دنیا مجھ سے بھاگی چلی جا رہی تھی ۔ ۔ ۔ ۔ اگلے
 ساتھ میں نے محسوس کیا کہ میری آواز مجھ سے بہت زیادہ دور ہوئی جا رہی ہے۔
 اور میری آواز نہیں معلوم ہوتی۔ میں نے زمین پر پاؤں مارا اور اس کے دنگے
 کو محسوس کیا لیکن یہ دھماکا بھی محض فریب حواس معلوم ہو جس کی وجہ یہ نہ تھی کہ
 زمین نرم ہو بلکہ مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ گویا مجھ میں وزن بالکل نہیں رہا ہے۔
 ۔ ۔ ۔ ۔ اشیاء دور ہی نہیں بلکہ چھٹی بھی معلوم ہوتی تھیں۔ جب میں کسی سے
 گفتگو کرتا تھا تو مجھے اسی شکل میں معلوم ہوتی تھی گویا کفن کی ایک تصویر کاٹ
 لی گئی ہے۔ جس پوچھنا دو سال تک رہی۔ مجھے یہ محسوس ہوتا تھا کہ میری
 مانگیں میری نہیں ہیں۔ یہی حال بازوؤں کے متعلق بھی ہوتا تھا۔ سر کے متعلق
 مجھے ایسا محسوس ہوتا تھا کہ گویا اسکا جو وہی نہیں رہا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مجھے ایسا
 معلوم ہوتا تھا کہ میں نشین کی طرح خود بخود حرکت کرتا ہوں اور مجھے کوئی خارجی قوت
 چلاتی ہے۔ میرے اندر ایک نئی ذات اور ایک نیا وجود تھا جو مجھے اپنی قدیم
 شخصیت کا حق معلوم ہوتا تھا، لیکن قدیم شخصیت تو دار و شخصیت میں کوئی حصہ
 نہ لیتی تھی۔ مجھے خود سے یکہنا اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس نئی شخصیت کی
 تکالیف میرے لئے کوئی وقت نہیں کہتیں تھیں کسی ان ادھام و شبہات کا ہمارے
 تو نہیں ہوا ہوں لیکن میرا دہن نئے ارسامات کی تصحیح کرنے سے اکثر تھکا جاتا تھا
 اور میں اپنے آپ کو چھوڑ دیتا اور اس نئے وجود کی تکلیف وہ زندگی بسر کرنے
 تھا تھا۔ مجھے اس کی بہت آرزو تھی کہ اپنی قدیم دنیا کو پہرہ دیکھوں اور اپنی
 شخصیت کو پھر پاؤں۔ یہی آرزو مجھے اپنے کو ہلاک کرنے سے باز رکھتی تھی۔ میری

شخصیت بدل گئی تھی اور میں اس نئی شخصیت سے نہایت نفرت کرتا تھا۔ یہ میرے لئے نہایت کڑوہ تھی۔ یہ بلاشبہ ایک دوسری شخصیت تھی جس نے میرے اعمال و افعال اختیار کر لئے تھے۔

اس قسم کی صورتوں میں قلبی طور پر غیر متغیر رہتا ہے اور دنیا میں تغیر واقع ہوتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک مریض کا مانتھہ صبح رہتا ہے اس کے وجود و شعور کو قدم اور جدید لناد و نزل کا وقوف ہوتا ہے صرف اس خارجی طبع میں عجیب و غریب فکر کی عجیب گلیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس سے پہلے نہایت ہی سادگی کے ساتھ شناخت اور انسانی اشتباہات میں مدد ملا کرتی تھی۔ اس کو ماضی و حال کے جو وقوف ہوتے ہیں وہ متحد نہیں ہوتے۔ میرا قدم لگا کہاں ہے؟ یہ نئی شے کیا ہے؟ کیا یہ دونوں ایک ہی ہیں؟ یاد وہیں؟ ان سوالات کا وہ کسی نظر سے سے جواب دے کر یہی باتیں اس کی مجنونانہ زندگی کی ابتدا ہوتی ہیں۔

ایک واقعہ جس سے میں ٹیکو سبری کے ڈاکٹر سی جے فشر کے واسطے سے واقف ہوں اسکی غالباً اس طرح سے ابتدا ہوئی تھی۔ برڈلیٹ ایف رگنی سال سے مجنون تھی اور ہمیشہ اپنی مفروضہ ذات کے متعلق جو بے کے نام سے گفتگو کرتی تھی اور مجھ سے چھوٹے جو بے کے دفن کرنے وغیرہ کی درخواست کرتی تھی اپنی حقیقی ذات کا وہ صنف واحد غائب میں ابھی عورت کے نام سے گفتگو کرتی تھی اور کہتی تھی کہ ابھی عورت ڈاکٹر ایف کو جانتی اور ان کے کام کاج کیا کرتی تھی وغیرہ بیض اوقات وہ اس قدر لگی سے پوچھا کرتی تھی کیا تمہاری رائے میں ابھی عورت پھر بھی لوٹے گی۔ وہ سوزن کاری بننے اور کپڑا دہونے میں مصروف رہتی تھی اور اپنا کام بیکھر دکھایا کرتی تھی کیا یہ کام صرف جو بے ہی کے لائق نہیں ہے۔ سستی اور مرض کی زیادتی کے زمانے میں وہ خود کو عمارتوں کے بننے چھایا کرتی تھی اور سوراخوں میں گھسنے کی کوشش کرتی تھی۔ اور جب ہم اس تک پہنچا جائے تو وہ کہتی ہیں تو چوبیا ہوں اور بس مرنا چاہتی ہوں۔

(۲) تفسیر شخصیت کی سادہ اقسام مانتھ کے بطلان پر مبنی ہوتی ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنے لئے کے اوقات موا عید مملو مات و عادات کو قبول جائے تو

وہ اپنی پہلی شخصیت کے مطابق نہیں رہتا۔ اب یہ کہ کس حالت میں اس کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ اسکی شخصیت بدل گئی ہے؟ اس کا انحصار شدت پر ہے۔ لیکن دو شخصیت یا تفسیر پر شخصیت کے مرض میں مافظہ و فتنہ بالکل باطل ہو جاتا ہے اور عموماً اس سے پہلے بیوشی اور غفلت کا زمانہ کم و بیش مدت تک رہتا ہے۔ تنویم کی بیوشی میں ہم نہایت آسانی کے ساتھ شخصیت بدل سکتے ہیں۔ موضوع سے یا تو یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک جو کچھ واقع ہوا ہے اس سب کو بحول جائے کہ اس صورت میں گویا وہ اور نو بچہ ہو جاتا ہے، اس سے کہا جاتا ہے کہ تمہاری شخصیت بھی بالکل نئی ہو گئی یہی حالت میں وہ اپنی زندگی کے تمام واقعات بھول جاتا ہے۔ اور نئی سیرت کو اتنی ہی شد و مد سے اختیار کر لیتا ہے جس قدر کہ اس کا نفل و تقلید کا تشل زیادہ ہوتا ہے لیکن حالت مرض میں انقلاب خود بخود ہوتا ہے۔ سب سے شہور واقعہ غالباً فلیڈاکا ہے جو ڈاکٹر اعظم سائلن بورڈو کے زیر علاج تھی۔ چودہ سال کی عمر میں یہ لڑکی ثانوی حالت میں منتقل ہونے لگی، جس سے اس کے رجحان و سیرت میں کچھ ایسا تغیر رونما ہونے لگا، گویا بعض موانع جو پہلے موجود تھے اب دفعہ دور ہو گئے ہیں۔ ثانوی حالت میں اس کو پہلی حالت یاد تھی لیکن اس سے جب وہ پھر پہلی حالت میں منتقل ہوئی تو اس کو دوسری حالت کے متعلق کچھ یاد نہ تھا۔ چوہائیس سال کی عمر میں ثانوی حالت درجہ حیثیت مجموعی پہلی حالت سے بہتر تھی (پہلی حالت پر اس قدر غالب آگئی کہ اس کا زیادہ وقت ثانوی حالت میں گزرنے لگا۔ اس حالت میں اس کو وہ واقعات تو یاد تھے جو پہلی حالت میں گزرتے تھے۔ لیکن جب پہلی حالت اسپرطاری ہو جاتی تھی تو اس وقت اسکی حالت نہایت ہی قابل رحم ہوتی تھی جس میں کہ وہ دوسری حالت کے واقعات بالکل بھول جاتی تھی۔ مثلاً ایک مرتبہ وہ کٹاری میں ایک جنازے کی مشابہت کے لئے جارہی تھی کہ آگاہ یہ تغیر واقع ہو گیا۔ اور آپ اس کو خبر نہ دی کہ میرے کہنے سے دوست نے انتقال کیا ہے۔ ایک بار وہ دوسری حالت کی ابتدا میں مامد ہوئی۔ جب پھر پہلی حالت اس پر طاری ہوئی تو اس کو علم نہ تھا کہ میل کو نکل ہوا ہے۔ بعض اوقات اس کو اس تغیر کی بنا پر نہایت ہی شدید پریشانی لاحق ہوتی

اند ر کوئی تصور نہ تھا۔ جب تک اس کو ان کے معنی نہیں بتائے گئے یہ اس کیلئے بے معنی آوازیں تھیں۔

”اس کی آنکھیں حقیقت دنیا کو پہلی بار دیکھ رہی تھیں۔ پرانی چیزیں نظروں سے غائب ہو چکی تھیں تمام چیزیں نئی ہو گئی تھیں وہ اپنے والدین بھائی بہنوں کو نہ تو پہچانتی تھی اور نہ ان کو اپنا تسلیم کرتی تھی۔ وہ کہتی تھی کہ نہ تو ان کو میں نے پہلے دیکھا ہے نہ میں انکو پہلے سے جانتی ہوئی مجھے کبھی یہ علم نہ تھا کہ یہ اشخاص دنیا میں بھی ہیں یا نہیں۔ پہلی بار ان سے اس کو ملا گیا ہے۔ اپنے گرد و پیش سے وہ بالکل اجنبی تھی مکان کمیت جنگل پہاڑ وادیان چٹھے ب اس کے لئے نئی چیزیں تھیں۔ مناسبہ دشت سے وہ بالکل نا آشنا تھی۔“

اس کو اس امر کا خیف ترین علم بھی نہ تھا کہ وہ اس لمحے سے پہلے جس میں کہ وہ پر اسرار خواب سے بیدار ہوئی ہے کبھی دنیا میں تھی بھی۔ مختصر یہ کہ وہ ایسا بچہ نہیں تھی جو ابھی پیدا ہوا ہو مگر بطور عجالت میں پیدا ہوا اور فطرت کے عمدہ مناظر سے لطف اندوز ہو چکا ہو۔“

پہلا سبق تو اس کو یہ دیا گیا کہ اس کے گرد و پیش جو لوگ ہیں ان سے وہ کیا قرابت رکھتی ہے۔ اور انکی وجہ سے کونسے فرائض اس پر عائد ہوتے ہیں۔ یہ اس نے نہایت اہستہ اہستہ سیکھا اور حقیقت یہ ہے کبھی نہ سیکھا کم از کم قرابتی تعلقات کو کبھی تسلیم نہ کیا۔ جن لوگوں سے اس کی پہلے سے شناسائی تھی ان کو اجنبی اور دشمن خیال کرتی تھی اور وہ یہ سمجھتی تھی کہ میں ان میں کسی عجیب و غریب و ناقابل بیان طریقہ پر آگئی ہوں مگر یہ کہ وہ کہاں سے آئی ہے اور انکی پہلی زندگی کس قسم کی تھی۔ یہ عمدہ اس کے لئے کبھی مل نہ ہوا۔“

دوسرا سبق یہ تھا کہ اس کو کھنے پینے کا فن دوبارہ تعلیم کرنے کی ضرورت تھی۔ اس سے کافی مناسبت کا اظہار ہوا اور چند ہی مہینے میں اس نے آسانی کے ساتھ کھنا اور پینا از سر نو سیکھ لیا۔ اپنے نام کی نقل کرتے وقت جو اس کے بھائی نے پہلی مشق کے طور پر لکھ دیا تھا اس کو نہایت ہی بڑے جتنوں سے ہاتھ میں لیا اور جراتی انمازیں دہانے سے بائیں جانب نقل کرنے لگی۔ تو یا کہ وہ کسی شہر کی سرزمین

سے لائی گئی ہے

دوسری قابلِ غور بات اس کے اندر وہ تغیر تھا جو اس کے رجحان کے اندر واقع ہو گیا تھا۔ بجائے افسردہ خاطر ہونے کے وہ اس وقت غایتِ درجہ خوش تھی۔ خاموشی اور آلب تلک رہنے کے بجائے وہ اب طنزِ ابنِ گئی تھی۔ اسکی طبیعت غرضیکہ بالکل بدل گئی تھی۔ ثانوی حالت کے زمانے میں اسے ملنے جلنے کا بید شوق تھا، اور فطری مناسبات کی تو وہ عاشق تھی پہاڑوں دریاؤں جنگلوں آبشاروں سے اس کو بہت محبت ہو گئی تھی۔ وہ صبح کو گھر سے نکل جایا کرتی تھی یا تو پیدل یا گھوڑے پر اور رات تک کل طاقہ میں گھومتی پھر کرتی تھی۔ اس کو کچھ اکتاہٹ بھی لگتا تھا کہ وہ راستے پر ہے یا جنگل میں بغیر کسی راستے کے جا رہی ہے۔ اس طرف کا رجحان وہ سوتوں کی نصیحت سے ممکن ہے بہت بڑھ گیا ہو کیونکہ وہ اس کو اس طرزِ زندگی سے روکنا چاہتے تھے جس کی بنا پر وہ ان کو اپنا دشمن سمجھنے لگی اور ان سے الگ رہنے ہی کو اس نے زیادہ بہتر خیال کیا۔

”اس کو خوفِ مطلق نہ رہا تھا، کیونکہ جنگلوں میں کچھ اور تیندوے بکثرت تھے اور ٹیل اینک اور کا پر ہیڈ ہر جگہ مارے مارے پھرتے تھے جس کے دوستوں نے اس سے حقیقت کا اظہار کیا مگر اس کا صرف یہ اثر ہوا کہ وہ ایک حقارتِ آئینہ جیسی نہی اور کہنے لگی میں کی میں جانتی ہوں کہ تم مجھے ڈرا کر گھر میں بٹھانا چاہتے ہو، مگر تعجبِ خبر نہیں کہ میں اکثر تمہارے رعبوں کو دیکھتی ہوں اور یقیناً کامل ہے کہ وہ کاٹے غنیمتِ بدول سے زیادہ نہیں ہیں۔“

ایک روز شام کے وقت جب وہ صحرانوردی کر کے لوٹی تو اس نے مندرِ فویل واقعہ بیان کیا۔ آج میں تنگ راستے جنگل میں جا رہی تھی، ایک بڑا سیاہ جنگلی سور مشرق کے جھنڈوں سے نکلا اور میرے آگے آکر کھڑا ہو گیا۔ میں نے ایسا ہیو وہ سیاہ سور اس سے پہلے نہیں دیکھا تھا۔ یہ اپنے پھلے پیروں پر کھڑا ہو گیا اور مجھے ات دیکھانے لگا۔ گھوڑا ٹھہر گیا اور آگے بڑھنے کا نام ہی نہ لیتا تھا۔ میں نے اس کے کہا تو جو خوف ہے۔ ایک سور سے ڈرتا ہے۔ میں نے اس کو چابک لگا کر آگے بھانے کی کوشش کی لیکن وہ آگے نہ سرکا بلکہ اس نے پیچھے لوٹ جانا چاہا۔ میں نے سور سے

کہا کہ رات سے ہٹ جائے مگر اس نے میرے کہنے کی پروا نہ کی۔ اس پر میں نے کہا اگر تو بات سے نہ جائے گا تو پھر میں لات سے کام لوں گی۔ میں گھوڑے سے اتر سی اور ایک لکڑی لیکر اس کی طرف چلی جب میں بالکل قریب پہنچ گئی تو یہ پھر چاروں پاؤں پر کھڑا ہوا اور آہستہ آہستہ میٹھی چال سے لوٹا اور ہر چند قدم گئے بعد پیچھے پھر کر فراتا اور دانت دکھاتا تھا۔ پھر میں اپنے گھوڑے پر سوار ہوئی اور آگئے بڑھری۔

اس طرح یہ سلسلہ پانچ ہفتہ تک جاری رہا کہ ایک روز صبح کو وہ بہت دیر تک سوئی رہی اور بیداری پر وہ اپنی اصلی حالت میں آگئی۔ اس نے اپنے والدین اور بھائی بیٹوں کو اس طرح پہچانا کہ گویا کچھ ہوا ہی نہ ہو۔ اور فوراً گھر گئے روزانہ کے فرائض انجام دینے لگی۔ جو اس نے پانچ مہینے پہلے توڑ کر رکھے تھے۔ اسے یہ دیکھ کر بہت حیرت ہوئی کہ ایک رات نے پانچ ہفتہ کو وہ ایک رات سمجھے ہوئے تھی اس کے اندر اتنا تغیر پیدا کر دیا ہے۔ اب فطرت پس کو بالکل مختلف معلوم ہوتی تھی۔ اس کے ذہن میں ان سرچچا دینے والے مناسک کا شائبہ تک نہ تھا۔ جن میں سے وہ گذر چکی تھی۔ اپنی محسوسات اور دلوں اپنی بذلہ نیکیوں کو یک نخت بھول گئی تھی اس کے والدین نے دیکھا کہ یہ اب ان کی وہی بیٹی ہے اور اس کے بہن بھائیوں نے پہچانا کہ یہی بہن ہے جو پانچ ہفتہ پہلے تھی۔ اب اس کو وہ تمام علم تھا جو اس کو اس تسخیر سے پہلے اپنی پہلی حالت کے اندر تھا اور اس کے اندر کسی قسم کی کمی نہ تھی بلکہ جو کچھ معلوم تھا اس کو اس تغیر حالت میں جو میں تھیں وہ جو ہو چکی تھیں مگر وہ محسوس نہ ہوئی تھیں بلکہ نئے خزانے کے اندر تازہ استعمال کے لئے چھپا دی گئی تھیں جو اس وقت اس کی نظر سے اوجھل تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی فطری عادت پلٹ آتی تھی۔ اس سے جو یہ واقعات بیان کئے گئے اس سے اس کی اخیرہ دل میں اضافہ ہو گیا۔ اس حالت پر ایک زمانہ گذر گیا اور یہ امید کھجانی لگی کہ ان پانچ مہینے کے بعد اس واقعات کتاب پورا عادیہ ہو گا مگر یہ امید بڑھانے والی نہ تھی چند مہینے کے بعد وہ نہایت ہی غفلت کی فیندہ سو گئی۔ اب جو یہ بیان ہوا تو وہ وہی حالت میں۔ اور اس نے اپنی اس زندگی کو ان پانچ مہینوں کی زندگی سے طایلا۔

اب وہ نہ بیٹی تھی اور نہ بہن تھی۔ اب جو کچھ اس کی علم تھا وہ صرف اس قدر کہ جو اس
گزشتہ پانچ ہفتے کے اندر حاصل کیا تھا۔ اس کو وہ میانی زمانے کا کوئی علم
نہ تھا۔ دوزمانے بن کے امین بہت کافی مدت حاصل تھی مل گئے۔ اور اس کے
متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ یہ صرف ایک شب کا وقفہ تھا۔
اس حالت میں وہ اپنی کیفیت کو پوری طرح سمجھ گئی مگر اس کے اندر اس قدر جہل و شوخی
پیدا ہو گئی تھی اس کا اس پر کوئی اثر نہ ہوا۔ بلکہ اس کے برعکس اس سے اس کی عقل و فطرت
اٹھانہ ہو گیا۔ اور یہ باقی تمام چیزوں کی طرح سے سرست کی بنیاد بن گئی ایک حالت سے
دوسری حالت میں بوقعات سولہ سال تک یہ تئیںات ہوتے رہے لیکن آخر کار پینتیس
یا چھتیس سال کی عمر و ستم قتل طور پر دوسری حالت میں قتل ہو گئی ایسی حالت میں
اس نے اپنی زندگی کے گزشتہ پچیس سال گزارے ہیں۔
لیکن میری رینڈس کی دونوں حالتوں کا جذبی اختلاف رفتہ رفتہ محو
ہو جاتا ہے۔

”شوخی، ہنسبیز، ازدہ عورت سے جو ہنسی مذاق کی بہت شوقین اور بیہودہ
اعتقادات اور سہم تو جات کا ٹکڑا تھا ایسی عورت میں جو محنت، مزاحمت اور ملنے جلنے
کو تو دوست رکھتی تھی، مگر جس میں اس قدر سنجیدگی اور ثبات پیدا ہو گئی تھی کہ وہ مفید
و کارآمد عورت بن گئی، رفتہ رفتہ تئیں ہو اٹھا۔ دوسری حالت میں جو اس کا آخری کچھ
سال کا عرصہ گزرا ہے، اس میں وہ نہ اپنی پہلی حالت کی طرح سے اس قدر دہ و پروردہ
تھی اور نہ دوسری حالت کے ابتدائی ایام کی طرح شوخی و شنگ تھی۔ اس کے
خاندان کے بعض لوگوں کا یہ خیال تھا کہ یہ اس کی تیسری حالت ہے۔ اس وقت
اس کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ موقوفہ صنعتی اور بہت ہی سس کم ہو گئی ہے،
مگر اس کے ساتھ ہی موقع موقع سے سنجیدہ و متین بھی ہوتی ہے اور اس سے یہ
ہرگز نہ ظاہر ہوتا تھا کہ اس کے ہوش و حواس میں کسی طرح کا غفلت ہے۔ چند سال
وہ ایک اسکول میں تعلیم دیتی رہی اور اس میں اس نے اپنے سسر افعیٰ کو بہرہ
انجام دیا اور بچے اور بڑے سب اس کو دوست رکھتے ہیں۔
”ان آخری کچھ سال میں وہ اپنے پیچھے ریورینڈ ڈاکٹر جان دینی ٹیلر کے

ساتھ رہی ہے اسیں وہ عالمی دیکھ بھال میں کرتی رہی ہے اور اس سے نہایت ہی ہوشیار رہی کا اظہار ہوا ہے۔

ڈاکٹر مچل کہتے ہیں کہ ڈاکٹر رینلڈس جو بینک میڈ وائل میں رہتے ہیں اور جنہوں نے اپنی عنایت سے واقعات میرے سپرد کر دیئے ہیں اپنے مہم جنوری سنہ ۱۸۸۷ء کے خط میں جو انہوں نے مجھے لکھا تھا بیان کرتے ہیں کہ اپنی زندگی کے آخری ایام میں انہوں نے اپنی کا بہت ہی مبہم اور مبہم سا تصور ہو گیا تھا۔ اب یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس کا حافظہ کسی حد تک عموماً آتا تھا یا واقعات کے وہ تذکرے تھے جو لوگوں نے اس سے فیہر سمجھتی حالت کے زمانہ میں کئے تھے۔

”اس رینلڈس کا جنوری سنہ ۱۸۸۷ء میں اپنی کی عمر میں انتقال ہوا، جس روز اس کا انتقال ہوا ہے صبح کو وہ صبح میں تندرست اپنی ناشتہ کیا اور روزمرہ کے فرائض کی دیکھ بھال کی۔ اسیں وہ مشغول تھی کہ اس نے اپنے ہاتھ سر پر رکھے اور کہنے لگی معلوم نہیں میرے سر کو کیا ہو گیا ہے یہ کہہ کر غور فرمائی پر گری۔ اس کو وہاں سے سونے پر اٹھا کر لے گئے تو وہ باتیں اس نے سہیلیاں لیں اور انتقال کر گئی۔“

ایسی حالتوں میں جب ثانوی سیرت پہلی سے بہتر ہوتی ہے تو یہ خیال کرنے کے درجہ ہیں کہ پہلی سیرت بعد کی سیرت کے مقابلہ میں مرضی تھی۔ لفظ بندش سے اس کی محنت ذہنی اور فکری کی توجیہ ہوتی ہے۔ قیلاً اس کی پہلی سیرت بعد کی سیرت کے مقابلہ میں کہ اور افسرہ بھی اس لئے اس تفریق کی نسبت یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بندش جو اس کے اندر عرصہ کے ابتدائی ایام میں موجود تھیں رخنہ ہو جاتی ہیں۔ اس قسم کی بندشوں کا ہم سب کو تجربہ ہوتا ہے مثلاً جب ہم ماضی طور پر کسی شے کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن وہ ہم کو یاد نہیں آتی کہ یا جب ہم کسی اور طرح سے اپنی ذہنی ذرائع سے کام لیتے ہیں۔ بالکل عرصہ فراوان شیاں جو ان توجیہ سمولوں میں پیدا ہوتی ہے جنہیں تمام اساتذہ تمام افعال یا حروف انجی میں سے کسی حرف یا کسی خاص شخص کے واقعات کے

بھول جانے کا حکم دیا جاتا ہے یہ بھی بندشیں ہوتی ہیں جو کم و بیش دیکھ پانے پر ہوتی ہیں۔ یہ بعض اوقات خود بخود عیلاست مرضی کے طور پر پیدا ہوتی ہیں۔ یہ کم و بیش جمیٹ نے ثابت کیا ہے کہ اس قسم کی بندشیں جن کا خاص قسم کی حسوں (مثلاً سمبول) کے جس بنا دیا جاتا ہے (اور اس قسم کی حسوں کی یادداشت سے تعلق ہوتا ہے) تفسیلات شخصیت کی بنیاد ہو سکتے ہیں۔ بے حس یا بھلا سمبول اور طرح کا ہوتا ہے۔ لیکن جب تم اس پابند حسیتوں اور یادداشتوں کو تنویم کی خودی کے ذریعہ سے بندشوں کو رخ کرنا چاہتے ہو یا یہ الفاظ دیگر تم ان کو غیر مربوط حالت سے مربوط حالت میں لاؤ تو بالکل نیا وجود بن جاتی ہے۔ صفحہ ۲۰۳ پر کہا گیا تھا کہ تنویم کی بخود ہی بھی اشتقاق الرحم کے مریضوں میں حسیت کے درست کر دینے کا ایک طریقہ ہے۔ لیکن ایک روز جب کہ اشتقاق الرحم کی مریض لیوسی تنویم کی مدد بخشی میں تھی، ایم جینیٹ آدھ گھنٹہ تک اس کو سونے کا اشارہ کرتے رہے، گویا کہ وہ ابھی سو گئی نہیں ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ اس کو ایسی غشی ہوئی جس سے وہ آدھ گھنٹے کے بعد ایک دوسری حالت میں بیدار ہوئی، جو اس کی معمولی سے حسیت کی حالت سے مختلف تھی اس کی حسیت اس کا حافظہ دونوں بدل گئے اور مختصر یہ ہے کہ وہ بالکل ہی نئی ذات بن گئی۔ بیداری کی حالت میں وہ غریب بالکل بے حس تقریباً بھری اور اس کی ساحت نظر بہت سٹکڑی ہوئی تھی نظر بھی اگرچہ خواب غشی گریبی اس کی بہترین حس تھی اور وہ اس کو اپنی تمام حرکات میں بطور بہترین کام میں لاتی تھی۔ اگر اس کی آنکھوں پر پٹی باندھ دی جاتی تو بالکل سہلے ہو جاتی۔ اس حالت میں وہ اس قسم کے اور شخص کی طرح سے بن کے حالات محفوظ رکھے گئے ہیں خود اسو جاتی۔ کیونکہ وہ آگے جس سے اس کو کسی قسم کی حس ہو سکتی تھی، اب بھی کار آمد نہ رہتا تھا۔ اس بیداری یا اصلی حالت کو ایم جینیٹ لیوسی کہتے ہیں۔ لیوسی ۱۲ میل کی سی بے حس تو نہ رہی تھی مگر بالکل رخ بھی نہیں تھی لیوسی ۳ جس میں مدد بخشی کو زیادہ قوی کیا جاتا تھا اس بے حس کا ان بھی باقی نہ رہتا تھا۔ اس کی حسیت بالکل صبح ہو جاتی تھی، آدھ بجائے اس کے کہ وہ بصری قسم کی انتہائی مثال ہو انکی حالت کچھ ایسی ہو جاتی، جو پرفیسر جارکٹ کی اصطلاح میں حرکی کے

اہم سے مشہور ہے یعنی جانتے وقت تو وہ محض بصری اصطلاحات میں مصروف
فکر ہوتی تھی اور اشیا کا تصور اس کو صرف ان کی شکل یا ذکر کے جو محقق تھا
اب اس گہری مدہوشی میں اس کے خیالات اور اسکی یاد دہشیں ایم جینٹ کو زیادہ تر
تشادات حرکت و لمس پر مشتمل معلوم ہوتے تھے۔

یہی کے اندر گہری مدہوشی میں جب یہ تغیر نظر آیا تو ایم جینٹ کو
اس کا اپنے اوصولوں میں پتہ چلانے کا شوق ہوا۔ ان کو روز میری اور یونی میں
بھی اس کا مشاہدہ ہوا اور ان کے بھائی ڈاکٹر جیو بس جینٹ نے جو کسبایسٹر
کے شفا خانے میں طبیب تھے مشہور عالم معمول وٹ میں بھی اس کا مشاہدہ کیا ہے
جس کی بخود یوں کا اس ہسپتال کے مختلف ڈاکٹروں نے مطالعہ
کیا ہے مگر ان میں سے کسی کو بھی اس خاص شخصیت کے بیدار کرنے کا اتفاق
نہیں ہوا۔

نسبتہ گہری بخود میں تاہم جینٹ پیدا ہوئیں اور یہ اشخاص معمولی تند
آدمی بن گئے۔ خصوصاً ان کے حافظے زیادہ وسیع ہوئے اس پر ایم جینٹ ایک
تیمم کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ایک خاص قسم کی حس اختناقی مریض میں باطل
ہو جاتی ہے تو اس کے متعلق گذشتہ حسوں کی یاد بھی ایک قلم محو ہو جاتی ہے۔
مثلاً اگر سماعت کو بے حس کر دیا جائے تو مریض آوازوں کا نقل کرنے سے بھی قاصر
ہو جاتا ہے اور اس کو اگر گویائی کی قوت اس میں رہتی ہے (حرکی اور گویائی
کی علامت سے بولنا پڑتا ہے اگر حرکی حس باطل کر دی جائے تو مریض کو کسی حرکت
کا ارادہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ وہ ان کا اپنے ذہن میں بصری اصطلاحات
میں تعین کرے اور اپنی آوازیں اس جہت کے ابتدائی تصورات سے قوت
پیدا کرے جس طرف الفاظ اشارہ کرتے ہیں۔ اس قانون کے علی السبیل علم اثنان
ہونے کیونکہ ایک حسیت (مثلاً لمس) جو بعد میں باطل ہو جاتی ہے اس کے تمام
شعور بات علمدہ منہج ہو جائیں گے اور ان کو لمسی اصطلاحات میں یاد کیا جائیگا۔
اور جو بھی بلاری اور عضنی حسیت بیماری کے دوران میں قلع ہوگی تو یہ ہمیشہ مسے لئے
جہول جائیں گے۔ دوسری طرف ان کی یادداشت لمس کے عود کرنے کے

ساتھ خود محدود کرتے کی۔ اب ان اختناقی معمولوں میں جن پر ایم جینیٹ نے تجربہ کیا ہے، بخود ہی کچھ حالتیں اس کی حیثیت محدود کرانی تھی۔ نتیجہ اس میں یہ ہوتا تھا کہ ہر قسم کی یادداشت جو معمولی حالت میں مفقود تھی وہ بھی خود کرائی اور اس حالت میں وہ اپنے ماضی کی بہت سوانا قابل توجیہ باتوں کی توجہ کر سکتے تھے۔ مثلاً اختناقی صرعی تشنج میں ایک اہم نوبت وہ ہوتی ہے جس میں مرتضیٰ بغیر کچھ بولے جائے یا اپنی حالت بیان کئے خوف خصہ یہ دیگر ذہنی جذبات کی حرکات عمل میں لاتا ہے۔ عموماً ہر مریض کے اندر یہ نسخ اس قدر راسخ ہوتا ہے کہ بالکل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے یہ حرکتیں مشین کی طرح سے عمل میں آرہی ہیں۔ اور اس بارے میں لوگوں کو شک ہے کہ جب حالت یہ ہوتی ہے اسوقت مریض کو کسی قسم کا شعور ہوتا بھی ہے یا نہیں۔ لیکن جب ایسی کی حیثیت نسبتاً گہری بخود ہی میں لوٹ آئی تو اس نے اپنے اختناقی خوف کی اصل اپنے بچپن کے زمانہ کے ایک خوف کو بتایا جب ایک روز نہ ایک شخص جو پردے کے پیچھے چھپا ہوا تھا، اچانک اس کے سامنے آیا۔ اور اس بیان کیا کہ جب اختناقی تشنج کی شدت ہوتی ہے تو مجھ پر اس واقعہ کا عادیہ ہوتا ہے۔ اس نے اپنے بچپن کی خواب خرابی کے واقعات بیان کئے اور یہ بھی بیان کیا کہ بچپن میں ایک بار میری آنکھ میں کچھ خرابی ہو گئی تھی تو مجھے ہمیشہ اندھیرے کمرے میں بند رکھا گیا تھا۔ یہ سب واقعات ایسے ہیں جن سے متعلق اس کو کچھ بھی یاد نہ تھا کیونکہ یہ زیادہ تر حرکت اور اس کے تجربات میں جن سے وہ قطعاً تجسس تھی۔

لیکن ایم جینیٹ کی معمول ایونی بہت دھچک ہے اور اس سے نہایت اچھی طرح سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حیثیتوں اور حرکی مشقیوں کے تغیر سے بہت کیونکر تبدیل ہو جاتی ہے۔

اس صورت کو جس کی زندگی اصلی واقعہ نہیں بلکہ محض اس اندہ معلوم ہوتی ہے تین سال کی عمر سے خطی خواب خرابی کا عارضہ تھا۔ سولہ سال کی عمر سے اس پر مختلف لوگوں نے توذیم کامل کیا، اور اب اس کی سن ۴۴ سال ہے۔ اس کی

سمولی زندگی نے اپنے دیہات کے خربانہ ماحول میں تو ایک طسح سے نشو و نما پایا مگر اس کی دوسری زندگی مالیشان کردوں اور ڈاکڑوں کے دفاتر میں گزرتی تھی اس لئے قدرتی طور پر اس نے بالکل ہی ایک نئی جہت اختیار کی۔ آج جبکہ یہ غریب و ہتھکانی عورت اپنی سمولی حالت میں بے سنجیدہ و ملکہ پروردہ معلوم ہوتی ہے۔ یہ نیست اور ٹھنڈی ہے ہر شخص کے ساتھ نرمی سے گفتگو کرتی ہے۔ اور بہت ہی ڈر پوک ہے۔ ویسے اس کی طرف دیکھنے سے انسان کو اس شخصیت کا شبہ تک نہیں ہوتا جو اس کے اندر موجود ہے لیکن جوہنی اس کو تنویم کے ذریعہ سے سلایا جاتا ہے کہ ایک انقلاب واقع ہوتا ہے۔ اس کا چہرہ دیا باقی نہیں رہتا، وہ کہیں شک نہیں کہ اپنی آنکھیں بند رکھتی ہے۔ مگر اس کی اوجوں کی دکاوت اس کی کمی کو پورا کر دیتی ہے وہ بہت ہی ہنس کہ شور مچا خالی اور سجد و بیچین بن جاتی ہے۔ وہ رہتی تو خوش مزاج ہے مگر اس میں ملن و ملن کا ایک شدید رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سے زیادہ کوئی عجیب بات نہیں کہ اس کو اپنے انجیول کی ملاقات کے بعد دیکھا جائے جو اس کو سوتا ہوا دیکھنا چاہتے ہوں وہ ان الفاظ میں خاکہ کشی کرتی ہے۔ انہی حرکات کی نقل کرتی ہے ان کے خیف اور قابل مضحکہ چھوٹے چھوٹے جذبات کے جاننے کی سعی ہوتی ہے اور ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک قصہ تصنیف کر دیتی ہے۔ اس سیرت کے ساتھ ایسی یادداشتوں کی ایک بڑی تعداد کا اضافہ کرنا لازمی ہے جن کے وجود کا وقت اس کو شبہ تک نہیں ہوتا کیونکہ اس وقت اس کی بے بسی بالکل مکمل ہوتی ہے۔

۔۔۔۔۔ وہ اس حالت میں اپنا نام لیونی نہیں بلکہ لیونٹائن (لیونی ثانی) بتاتی ہے جس کی اس کو پہلے ماطوں نے عادت ڈال دی تھی۔ وہ عورت میں نہیں ہوں وہ تو بہت ہی بوقوت ہے۔ اپنے سے سنی لیونٹائن یا لیونی ثانی سے وہ کل وہ احساسات و اعمال منسوب کرتی ہے جو اس کو خواب خوامی کی حالت میں ہوتے ہیں اور وہ اپنی طویل زندگی کی تاریخ مرتب کرتی ہے۔ لیونی اسے جیسا کہ اہم سینٹ بیدار عورت کو موسوم کرتے ہیں وہ اپنی بیداری کے عالم کے تمام واقعات منسوب کرتی ہے۔ مجھے ایک بار ایسا محسوس ہوا کہ اس اصول میں ایک

اسم اشتنا بھی ہے۔ اور مجھے یہ خیال ہونے لگا کہ ممکن ہے کہ اس کی یادداشتوں کی تشکیل میں کوئی بات غلط واقعہ بھی ہو مسموئی حالت میں لیونی کا مشورہ بھی ہے اور مجھے بھی ہیں۔ مگر لیونی بچوں کو تو اپنا بتاتی ہے مگر مشورہ کو لیونی سے منسوب کرتی ہے۔ اس پسند کی شاید کو جید ہو سکتی مگر یہ کسی اصول کے مطابق نہ تھی مگر مجھے بہت بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اس کے بعض عاملوں نے جو اسی قدر جرمی تھے، جیسے کہ بعض اس زمانے کے عمارت ہوتے ہیں اس کو پہلی ولادت کی وقت سلاویا تھا۔ اور بعد میں ولادت کے اوقات میں وہ خود بخود اس حالت میں منتقل ہو جاتی تھی اس لئے لیونی ۲ جو بچوں کو اپنے سے منسوب کرتی تھی تو ہمیں اسکی کوئی غلطی نہ تھی کیونکہ یہ اسی کے پیدا ہوئے تھے۔ اور یہ اصول کہ اسکی بخود ہی کجالت اس کو بائبل ایک دوسرا انسان بنا دیتی ہے شکست نہیں ہوا لیکن اس کی دوسری یا سب سے گہری بخود ہی کجالت کے متعلق بھی یہی ہے۔ جب متواتر مل کے بعد وہ اس حالت پر پہنچتی ہے جس کو میں نے لیونی ۳ کہا ہے تو اسکی حالت مذکورہ دو حلقوں سے بالکل منقطع ہوتی ہے جس وقت ایک بچہ کی طرح نہیں بلکہ سنجیدہ و متین ہوتی ہے وہ اس وقت آہستہ گھٹکھو کرتی اور بہت زیادہ حرکت نہیں کرتی۔ مگر وہ اپنے آپ کو بیدار لیونی سے بھی ملتا رہتا ہے وہ عورت تو اچھی ہے مگر بوقت بہت ہے۔ لیونی ۲ کے متعلق کہتی ہے اس دیوانی کو مجھ سے کیا تعلق ہے خوش قسمتی سے مجھے اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

لیونی ۱ تو خود اپنے کو جانتی ہے۔ لیونی ۲ اپنے اور لیونی ۱ دونوں کو نہتی ہے اور لیونی ۳ اور لیونی ۲ دونوں کو جانتی ہے۔ لیونی ۱ کو بصری مشورہ ہوتا ہے یعنی کو بصری اور رسمی دونوں سم کہ مشورہ ہوتا ہے۔ اور لیونی ۳ کو بصری سمی و رسمی دونوں سم کہ مشورہ ہوتا ہے۔ ابتدا پر دیر جینٹ کا یہ خیال تھا کہ میں نے ہی سب سے پہلے لیونی ۳ کا انکشاف کیا ہے مگر اس نے بیان کیا کہ میں اس حالت میں اکثر ہی ہوں۔ اس سے پہلے ایک عامل نے اس پر وہی عمل کیا تھا جو ایم جینٹ نے کیا یعنی لیونی ۲ کی نیند کو اشاروں کے ذریعہ سے اور گہرا کر دیا۔

غواب خرام شخصیت کا ۲۰ سال کے بعد یہ دوبارہ منہ حیرت انگیز بات ہے۔

یونی ۲ گئے کھٹکے کرتے وقت میں لیو فوری کا نام استعمال کرتا ہوں جس سے اس کے پہلے مال نے ہوسوم کیا تھا۔

متحدہ شخصیتوں میں ایک واقعہ کا نہایت توجہ کے ساتھ مطالعہ ہوا ہے اور یہ صریح و جان لوئی پنجم کا ہے جس کے متعلق ایم بورو اور ایم بیورٹ نے ایک کتاب لکھی ہے۔ اس کی علامات اس قدر پیچیدہ ہیں کہ یہاں ان کو تفصیل کے ساتھ نقل نہیں کیا جاسکتا۔ مختصر یہ ہے کہ لوئی پنجم فوج، ہسپتال اور اصلاحی اداروں میں ایک بے قاعدہ زندگی گزارتا تھا اور اس کو صریح بیجیوں، فنانس شیٹ وغیرہ کے دورے مختلف اوقات و مقامات میں مختلف طور پر پڑے تھے۔ اٹھارہ سال کی عمر ایک بار وہ دارالاصلاح میں تھا کہ اس کے سانپ نے کاٹ لیا، جس کی وجہ سے اسکو تشنجی دور پڑا جس سے تین سال کے لئے اس کی انگلیں منفلج ہو گئیں۔ اس حالت میں وہ نرم مزاج بااخلاق اور جفاکش تھا۔ لیکن آخر کار اس پر تشنجی دور پڑا اور اس کا فالج دفع ہو گیا اور اس کے ساتھ اس تین سال کی فالج کے متعلق اسکی یادداشت بھی بحال ٹھہر ہوئی۔ اسکی سیرت میں بھی تغیر واقع ہو گیا۔ وہ جھگڑاؤ شریف مزاج بن گیا۔ اپنے ساتھیوں کی شربت چرایا کرتا۔ نوکروں کے پیسے نکال لیا کرتا اور جب اسکی چوری عمل لگتی تو وہ اس معاملہ سے بہانہ ڈال کر جب لوگ اسے پکڑنے دوڑتے تو اس نے نہایت شدت سے مقابلہ کیا۔ اس کے کچھ عرصہ کے بعد مصنف نے اسکو پہلی بار دیکھا۔ اسکا پہلا نیم منفلج اور بے حس تھا اور اس کے علامات ناقابل برداشت۔ وہ لوگے استعمال غناسکے فالج کو دہنی جانب سے بائیں جانب بدل دیا۔ اور دوسری حالت کی یادداشت ٹھہر ہوئی اور اس کو نفسی طور پر بریکیری کے ہسپتال میں پہنچا دیا جہاں اس کا اسی قسم کی حالت کا علاج ہوا تھا۔ اسکی سیرت آزاد اور تعلیم میں بھی اس کے مطابق تبدیلیاں ہو گئیں۔ ۱۔ وہ ایک لمحہ پہلے کا شخص نہ تھا۔ بہت جلد یہ معلوم ہو گیا کہ اس کے عصبی انتہال کو عارضی طور پر دواؤں متناطیسوں بجلی یا دوسری قسم کے غشوں سے خفا ہو سکتی ہے۔ اور ہر گزشتہ خرابی کو تنویم کے اشارے سے از سر نو پیدا کیا جاسکتا ہے۔ اور قفسج کے ہر حملہ کے بعد خود بخود اس کی ان شکایات کا بھی احادہ ہو جاتا ہے جو گذشتہ زمانہ میں اس کو بوقعات رہی تھیں۔ یہ دیکھا گیا کہ ہر جہانی حالت جس میں

وہ اپنے آپکو مانتا تھا، بعض یادداشتوں کو محکوم کرتی تھی اور اس کی سیرت میں
تینیں قسم کا تغیر ہو جاتا تھا۔
مصنف کہتا ہے کہ ان تغیرات کا قانون بالکل واضح ہے جس بھی ذہنی
حالت میں ایک ناگزیر و قطعی تعلق ہے ایسا کہ ایک کا دوسرے کے بغیر تغیر کرنا
ناممکن ہے۔

پس یہ واقعہ ایم پی جینیٹ کے اس قانون کی نہایت خوبی کے ساتھ
تائید کرتا ہے کہ جیسا کہ یادداشت کے وقفے ایک ساتھ ہوتے ہیں۔
جینیٹ کے قانون موجب لاگ کے اس قانون سے ملا کر دیکھا جاتا ہے کہ تغیرات حافظہ
تغیرات شخصیت پیدا کرتے ہیں تو بتیاد و شخصیت کے کم از کم بعض واقعات کی تو
کسی نہ کسی حد تک توجیہ ہو جاتی ہے لیکن محض بے حس کے تغیر مزاج کی کافی توجیہ
نہیں ہوتی جس کی وجہ غالباً حرکی اور استقامتی راستوں کا تغیر ہے جو حس رہا تو غلے
تغیر کے بعد نہیں بلکہ ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ اسے شک نہیں کہ ایم جینیٹ کے واقعات
علامہ اور واقعات پر جب نظر ڈالی جاتی ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کثرت اور یادداشت
کا کوئی ناگزیر و قطعی تعلق نہیں ہے۔ ایم جینیٹ کا قانون خود ان واقعات میں تو صحیح تھا،
جن کو انھوں نے مشاہدہ کیا ہے مگر بے مصادیق نہیں آتا۔

اس میں شک نہیں کہ ان جینیٹوں کے متعلق نظریہ قائم کرنا جن پر تغیرات
ذات دراصل مبنی ہوتے ہیں محض قیاس آرائی ہے۔ خون کے اند کے تغیرات
کو بھی ایک سبب قرار دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر لوگن نے عرصہ بھادھن کے دو ہو جانے
کے متعلق نصف کروں کے یکے بعد دیگرے عمل کرنے کو علت قرار دیا تھا۔
اس توجیہ پر تغیرات ذات کی تیسری قسم پر بحث کرنے کے بعد غور کر دینگا۔
جن کو میں نے آئیں کہا تھا۔

خود مجھے حال ہی میں قبادلہ شخصیت کے ایک موضوع سے ملنے کا اتفاق
ہوا ہے جس نے اپنا نام شائع کرنے کی اجازت دی ہے۔
ملوینڈا ایل بورن سماکن گرنی آرائی کو برصغیر کی تقسیم دیکھی تھی لیکن
عارضی طور پر اپنا نام بصارت و سماعت کے معدوم ہو جانے کے وہ ملحد سے

میراثی ہو گیا۔ اور اس وقت اکثر و بیشتر حصہ اس کی زندگی کا دورہ کر نیوالے و غلط کی حیثیت سے گزرا ہے۔ اس کو زندگی میں اکثر دوسرا دور مہمال کے دور سے بڑے تھے۔ اور چند دور بے بہوشی کے بھی بڑے ہیں جو کم و بیش ایک گھنٹے سے بے ہوشی کے بے ہوشی کے اور ایک حلقہ کم حس جلد کا بھی ہے۔ اس کے علاوہ اس کی صحت اچھی ہے اور اس کی عضلی قوت اور برداشت کی طاقت بہت زیادہ ہے۔ وہ مستقل مزاج اور دو پر اعتماد رکھنے والی طبیعت رکھتا ہے اور ایسا آدمی ہے جس کی ہاں ہاں ہے اور نہیں نہیں ہے۔ اور وہ اس قدر راستہ باز انسان ہے کہ کوئی شخص جو اس سے واقف ہے ایک لمحے کے لئے اس کے واقعے کے بدلے نہیں ہونے سے انکار نہ کرے گا۔

”یہ اجنبی شخص ملے کہ اس نے پراوینس کے بینک سے ادا ہوا نکالے“ گرجی میں ایک زمین کی قیمت ادا کرنے اور پیش دوسرے مطالبات ادا کرنے کے لئے اور ٹھوڑا گاڑی پر سوار ہوا۔ یہ آخری واقعہ ہے جو اس کو یاد ہے۔ وہ اس روز گھر نہیں پلٹا اور دو ماہ تک اس کا کچھ حال معلوم نہ تھا۔ انہیں اس کے گھر جو جانے کی خبر کی گئی اور یہ اندیشہ کیا کیا کہیں اس کو قتل کر دیا گیا ہے پریس کے اسی گفتیش کی مگر میو۔ ۱۹۱۴ء کی شیعہ کو نارسس ناوین ہینسلوینا میں ایک شخص جو اپنے آپ کو اسے جی برائون کہتا تھا اور اس نے جوڑے پہنے پہلے ایک دوکان کو اپنے بے لگتی تھی اس میں میو سے متعلق اور اسٹیشنری کی دوکان تک کافی تھی اور خوشی کے ساتھ بلا اس کے کہ کسی کو اس میں کوئی بات عجیب یا خلاف معمول معلوم ہو تجارت کیا کرتا تھا، بالکل خوف زدہ میدان ہوا اور اس مکان کے لوگوں کو میں وہ قیام پذیر تھا، بلا یا اور پوچھا کہ میں کہاں ہوں اس نے بیان کیا کہ میرا نام ایل بورن ہے اور میں نارسس ٹاؤن سے بالکل ناواقف ہوں اور نہ مجھے دوکان داری آتی ہے اور بے آخر بات جو اس کو یاد تھی اور جو اس کو کل کا واقعہ معلوم ہے تا تھا وہ پراوینس بینک سے روپیہ نکلائے کا تھا۔ اس کو اس امر کا یقین نہ آتا تھا کہ اس واقعے کو دو ماہ گزر چکے ہیں۔ اس مکان کے لوگوں نے اس کو دیکھا نہ تھا کیا اور یہی ڈاکٹر ٹونی ریڈ نے

خیال کیا جو پہلے پہل اسکو دیکھنے کے لئے بلائے گئے تھے لیکن پراؤڈنس تار دینے پر اسکی تصدیق ہوئی اور فوراً اس کا جیٹھا مسٹر اینڈ ریو ہیئرس پہنچ گیا اور تمام باتوں کی تصدیق کی اور فوراً اس کو مکان لے گیا۔ وہ اس وقت بہت کمزور تھا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس مدت میں اس کا میں پونڈ وزن کم ہو گیا ہے اور اس دوکان کے خیال سے ایسی نفرت ہوئی کہ اس نے اس کے اندر پاؤں دھرنے سے ابھی انکار کر دیا۔

”شروع میں دو ہفتہ تک گذشتہ واقعات کا کچھ پتہ نہ چلا کیونکہ معمولی شخصیت کے مورد کرنے کے بعد اسکو اس زمانے کی کوئی بات یاد نہ آئی۔ اور کسی نے ان لوگوں میں سے جن کو وہ جانتا تھا گھر سے جانے کے بعد اس کو دیکھا تھا۔ اس تغیر کا سب سے نمایاں حصہ وہ پیشہ ہے جو نام نہاد بھاؤن نے اختیار کیا۔ مسٹر بورن کو اپنی زندگی میں تجارت سے خفیف تعلق بھی نہیں رہا ہے۔ براؤن کے مہمانے یہ کہتے ہیں کہ اس کے عادات درست تھے اسے اندر کوئی غیر معمولی بات نہ تھی۔ وہ کبھی باریفیلڈ ملیا گیا اور اپنے سامان تجارت میں اضافہ کیا۔ وہ خود اپنا کھانا دوکان کے پھلے حصے میں پکاتا تھا، جہاں وہ سوتا بھی تھا۔ باقاعدہ گر جاتا تھا۔ ایک بار نمازیں اس نے ایک تقریر کی جسکو سننے والوں نے پسند کیا اور ہمیں ایک ایسا واقعہ بیان کیا، جو اس کی معمولی بورن والی حالت میں گذرا تھا۔“

”جون سنہ ۱۸۹۰ء تک اس کے متعلق صرف اتنا معلوم تھا۔ جب میں نے مسٹر بورن کو اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ تنویم کے معمول بننے پر رضی ہو جائیں تو ہمیں یہ دیکھنا چاہتا تھا آیا تنویم جو دی میں اس کی براؤن والی یادداشت لوثتی ہے یا نہیں۔ یہ اتنا جلد ہو کر آئی کہ مجھے بھی حیرت ہوئی۔ تنویم کی حالت میں اس کو اپنی معمولی زندگی کا ایک بھی واقعہ یاد نہ آتا تھا۔ آئیل بورن کی نسبت یہ بیان کیا کہ میں ان کا نام تو سنا ہے، مگر میں ان سے واقف نہیں ہوں۔ مسٹر بورن جب سامنے آئے تو اس نے بیان کیا کہ میں نے اس عودت کو کبھی نہیں دیکھا۔ دوسری طرف اس نے اپنی کم شدگی کے زمانے کے تمام واقعات بیان کئے اور ان کے لواؤن کے

قصہ کی تمام تفصیل بیان کی۔ اب کل بات صاف ہو گئی۔ براؤن کی شخصیت خود مسٹر بورن کی سکتی ہوئی شکل تھی۔ وہ اپنی آوارہ گردی کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ بیان نہیں کرتا، کہ وہاں تکلیف تھی اور مجھے سکون کی ضرورت تھی۔ بخود ہی کیمالت میں اس کا سن زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ اپنی آوارہ سست اور کمزور ہوتی ہے۔ اس کے منہ کے کونے نیچے کی طرف مڑے ہوئے ہوتے ہیں وہ اپنی آنکھوں کو چھپائے بیٹھا رہتا ہے کہ گویا وہ کسی ایسی بھولی ہوئی بات کو یاد کرتا ہے جو اس کے براؤن کے تجربے سے دو ماہ پہلے اور بعد ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں ہر طرف سے بند ہوں اور نہیں کہہ سکتا کہ اس کے اول و آخر کیا ہے۔ میں کسی سرے سے بھی باہر نہیں نکل سکتا۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ کس شے نے جبکہ اس گھوڑا گاڑی میں بیٹھا یا تھا۔ اور مجھے یہ بھی یاد نہیں کہ میں وہ دکان کیوں اور کس طرح سے چوڑی۔ اس کی آنکھیں بالکل تندرست اور تمام حسیں صحیح ہیں۔ بس اس قدر فرق ہے کہ بیداری کی نسبت اس بخود ہی میں وہ ذرا دیر سے جواب دیتا ہے۔ میں نے اشارے کے ذریعہ دونوں صورتوں کے ایک کرنے کی کوشش کی اور یادداشتوں کو مسائل بنا دینا چاہا۔ مگر کوئی ترقی نہ کر رہی ہوئی۔ اور مسٹر بورن کی گھوڑی نے آج تک مختلف ذائقوں کو اپنے اندر بند رکھا ہے۔

”اس کو قدرتی تنویمی بخود ہی کا واقعہ شمار کرنا چاہئے جو دو ماہ تک باقی رہی اس شخص کے واقعہ کے اندر عجیب و غریب بات یہ ہے کہ اس قسم کا اور کوئی واقعہ اس سے پہلے پیش نہ آیا، اور نہ سیرت کے اندر کسی قسم کا تغیر ہوا۔ اس قسم کے اکثر واقعات میں دور سے بار بار ہوتے ہیں اور حسیت و کردار میں نمایاں تغیر ہو جاتا ہے۔“

۳۔ اس سبب میں ثانوی حالت کا دورہ اچانک ہوتا ہے اور اس کی مدت عموماً کم ہوتی ہے یعنی چند منٹ سے لے کر چند گھنٹے تک۔ جب ثانوی حالت پوری طرح پر طاری ہو جاتی ہے تو جو کچھ اس دوران میں ہوتا ہے وہ اس کے رخ ہو جانے کے بعد مطلق یاد نہیں رہتا۔ موضوع پر جب

دوسری حالت طاری ہوتی ہے تو اس طرح بولنا لکھنا اور گل کرتا ہے نیسے کوئی غیر شخص اس کے افعال کا محرک ہو۔ اکثر وہ اس شخص کا نام بھی لیتا ہے، اور اسکی زندگی کے حالات بھی بیان کرتا ہے۔ یہ تمام نہ لےنے میں خارجی اثر کی بصورت پریت سے تعبیر کیجاتی تھی اور اب بھی جو لوگ قائل ہیں انکو بصورت پریت ہی کا عمل سمجھتے ہیں۔ ہمارے یہاں اس کا اظہار اس ملک کے کسی قدیم باشندے یا کسی اور مکر وہ گفتگو کرنے والے کرے ضرورت میں ہو تا ہے یا معلوم یہ کسی معلوم یا نامعلوم سروے کی روح ہوتی ہے اور موضوع اس وقت اس کا واسطہ ہو جاتا ہے۔ تمام اقسام کے اسیب دراصل تفسیر شخصیت کی ایک قسم ہوتے ہیں۔ اور جن اشخاص میں بظاہر کوئی اور نقص نہیں بھی ہوتا، ان سے بھی اکثر اس کا اظہار ہو جاتا ہے۔ یہ مظاہر نہایت ہی پیچیدہ ہیں اور اب ان کے صحیح معنی میں سمجھنی مطالعہ کی کوشش کیجا رہی ہے۔ اسیب کی سب سے ادنی شکل وہ ہوتی ہے جس میں موضوع خود بخود بکتا چلا جاتا ہے اور اس کی سب سے ادنی صورت وہ ہوتی ہے جس میں موضوع الفاظ کے معنی تو جانتا ہے مگر ایسا محسوس کرتا ہے کہ کوئی خارجی قوت اس کو کہنے پر مجبور کر رہی ہے۔ اس کے بعد وہ ذہن آتی ہے جس میں موضوع باتیں کرتے وقت یا پڑتے وقت بے خبری میں بکتا اور بولتا چلا جاتا ہے اور اس میں سے بولتا ہے کہ گو یا میں سے القا ہو رہا ہوں۔ بخیر میں اس آلات موسیقی وغیرہ بجانا بھی اسیب کی نسبت ادنی حالت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں معمولی شخصیت یا شعور طریق پر توجہ مہتمم ہے، لیکن محرک یا معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اور سے آتا ہو۔ انتہائی صورت میں بیہوشی کا حال ہوتی ہے موضوع کی آواز زبان غرضکہ ہر شے بدل جاتی ہے۔ بیہوشی کے رنخ ہونے کے بعد بھی کچھ یاد نہیں آتا۔ جب پھر دورہ ہوتا ہے تو ہر وقت سابقہ بیہوشی کی باتیں یاد آتی ہیں۔ اس بیہوشی میں جو کچھ انسان کی زبان سے نکلنے ہے اس میں ایک عجیب و غریب قسم کی بات یہ ہوتی ہے کہ مختلف افراد کی گفتگو میں ایک قسم کی جنسی نیجائی ہوتی ہے۔ امریکہ میں تو عموماً اس شخصیت کا اثر ہوتا ہے وہ یا تو بیہوش وہ باز اسی سفر سے کی ہوتی، انڈین اسیب محورتوں کو اسکو از دہرہ (ما

مردہ بخورہ (بہادر) اور مکان کو دگوہیم کہتے ہیں، یا پھر وہ علمی بلند پروازیاں کرتی ہے اور عجیب و غریب قسم کا فلسفہ بیان کرتی ہے جن میں روح ممنوعاتی من قانون تدریج و ترقی کے الفاظ بار بار آتے ہیں۔ بالکل یہ معلوم ہو رہا ہے کہ بیہوشی کی باتوں میں سے آدھی سے زیادہ باتوں کا مصنف ایک ہی ہے۔ اب یہ کسی کی زبان سے بھی کیوں نہ نکلیں۔ اسکی وجہ خواہ یہ ہو کہ سخت اشوری اس ایک خاص نسل تک پہنچ جاتی ہیں۔ وہ ان کے الہام کا باعث ہوتا ہے اس کا تو مجھے علم نہیں لیکن ان ثانوی ذوات میں تو یہ بات ظاہر ہوتی ہو۔ روحانی طقوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ ان میں اور آسپی بیہوشی کے اثرات اور اشارت توہم کے اثرات میں تیسرے نہیں ہو سکتی۔ موضوع اپنے آپ کو محض اسوج سے آسیب زدہ خیال کرنے لگتا ہے کہ لوگ اس سے اس صورت میں حال میں آسیب زدہ ہو چکی توقع کرتے ہیں۔ اب جس قدر اس میں نقل و غریب کا مادہ زیادہ ہوتا ہے اسی قدر غریبی کے ساتھ وہ عمل کرتا ہے لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جو لوگ روحانی روایات سے نا آشنا ہوتے ہیں وہ بھی اکثر حالت بیہوشی میں اس قسم کا عمل کرتے ہیں۔ کسی مردہ شخص کا نام لیتے ہی سکرات موت کی نقل کرتے ہیں۔ بہشت میں اپنے قصر کی خبر دیتے ہیں۔ حاضرین کی تکالیف کا حال بیان کرتے ہیں۔ مجھے ان واقعات کے متعلق جن میں سے اکثر کو بذات خود دیکھا ہے کوئی نظر یہ شایع کرنا مقصود نہیں ہے۔

انفعالی تحریر کے متعلق ایک واقعہ نقل کرتا ہوں جو مجھے مسٹر ٹی ڈی این آر ممبر کانگریس کانٹیکٹ نے خود اپنا عنایت کیا ہے۔ یہ عمر بھرا ایک طاقتور اور چیت اخبار نویس مصنف اور کاروباری آدمی رہے ہیں اور برسوں سے کہنے والے معمول ہیں۔ اور ان کے پاس بہت سے ایسے سوالات ہیں جنہیں انہوں نے بغیر محسوس کئے خود بخود دیکھا ہے۔

وہ ہیں لگتے ہیں کہ ان میں سے بعض خاص ہیر و گلف اور عجیب و غریب خط ہیں جن کی صورت و نوعیت میں عام طور پر ایک وحدت پائی جاتی ہے، اور اس کے ساتھ اس کانگریسی زبان میں ترجمہ ہے۔ جہاں نے کسی بظاہر اس نا ممکن

کام کے انجام دینے کی کوشش نہیں کہ ان حروف کی نقل کروں۔ یہ اس طرح سے
ہے کہ جسے میں جیسے محسوس نے انکو نقش کر دیا ہو اور مومن اس طرح سے سمجھے ہو
ہیں کہ کسی نے تہنیل سے نہایت سرعت کے ساتھ لکھ دیا ہو۔ اس میں بہت سی
زبانیں ہیں جن میں سے بہت سی نمرہ ہیں اور بعض ایسی ہیں جن کا تالیف میں کوئی
وجود ہی نہیں ہے ان کے دیکھنے سے ہیں اس امر کا طینان ۱۰۰۰ اے لکھا کہ
انکو کوئی نقل نہیں کر سکتا، صرف چہرہ آثار سے تو آتا ہے۔

مگر ملاحظہ فرمائیے صرف ایک فقرہ ساجزہ ہیں۔ مذکورہ حالت کی جگہ رہنا بہت
نہی ہے اور جب کام جاری ہوتا ہے تو یہ سہولت حالت میں ہونا ہوں اور مجھے
محسوس ہوتا ہے دو ذہن دو عقلیں اور دو شخص صبی طور پر مصروف ہیں۔ پھر میرے
ہاتھ کی ہوتی ہے لیکن اطلاع تو میرے ہوتے ہیں اس کو میرے ہاتھ سے
کوئی تعلق ہوتا ہے بلکہ کسی اور کے ذہن کا ہونا ہے جیسے مضامین کا مجھے ہونے کوئی
علم نہیں ہوتا اور نہ اس کے متعلق میں کوئی نظریہ رکھتا ہوں۔ میں خود شعوری طور پر
خیال واقعہ اور انداز بیان پر توجہ جیسی کرتا ہوں حالانکہ ہاتھ مضمون اور اس کے
الفاظ لکھنے میں مصروف ہوتا ہے۔ اگر میں جہہ لکھوں اور لفظ بھی نہ لکھوں تو اسکا
ارتسام ختم ہو جاتا ہے اور قبل اسکے کہ کام دوبارہ شروع ہو میرے ارادے کا
دوبارہ اظہار ہونا لازمی ہے۔ اس کا آغاز لوہیں سے ہوتا ہے جہاں سے میں نے
چھوڑا تھا۔ حتیٰ کہ اگر میں نے جملے کے وسط میں چھوڑا ہو تو اس کا آغاز وہیں سے
ہوتا ہے۔ جملوں کا آغاز اس طرح سے ہوتا ہے کہ مجھے نہ تو ان کا مطلب معلوم ہوتا
ہے اور نہ یہ علم ہوتا ہے کہ یہ کہاں ختم ہوں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ مجھے تحریر کا
موضوع پہلے سے کبھی معلوم نہیں ہوتا،

”اب بلا میرے کسی ارادے کے چھ میں ابواب کا سلسلہ جاری ہے،
جو زندگی کے حقیقی اخلاقی و روحانی اور ادبی پہلوؤں سے متعلق ہے۔ مذکورہ بالا
طریق پر سات باب لکھے جا چکے ہیں۔ ان سے پہلے سات باب ادبی ہوتے
ہے اور آؤ زندگی اور اس کی خصوصیات پر تحریر ہو چکے ہیں۔ ہر باب کے ختم پر کسی ایسے
شخص کے دستخط ہیں جو زمین پر رہ چکا ہے یعنی تو ایسے ہیں جن سے میں لکھتا

اور ان سے واقف ہوں اور جن کائنات میں معروف ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مجھے کسی باب کے مصنف کا نام اس وقت تک معلوم نہیں ہوتا جب تک وہ باب ختم نہیں ہو جاتا اور آخر میں نام لکھا جاتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مجھے ان شہور مصنفوں سے کبھی نہیں ہے جن کے متعلق مجھے قطعی طور پر کچھ بھی معلوم نہیں ہے بلکہ مجھے اس فلسفہ سے بھی کبھی نہیں ہے جس کی ان ابواب میں تعلیم دی گئی ہے اور جس سے اس سے پہلے میں بخلِ نادانانہ تعارضِ زندگی کے متعلق میرا خیال کچھ عیسائی کا ہے اسکی رو سے یہ فلسفہ نیا ہے یہ مقول بھی معلوم ہوتا ہے اور اس کو منطقی طور پر بیان کیا گیا ہے ۔ مجھے اس امر کا اقرار ہے کہ میں بطور خود اسکی خاطر خواہ طور پر تردید نہیں کر سکتا ۔

اس کو یا تو باشعور ایضاً لکھتا ہے یا ایسا ہوتا ہے کہ اسے شخصیت اختیار کر لیتا ہے جو علی طور پر شخصیت کو اسے بتا دیتا ہے ۔ میں نے غیر شعوری عمل کی کل ساحت کا بھی مطالعہ کیا ہے ۔ اور جس حد تک میں اعتقاد اس کا امتحان کر سکتا ہوں بحیثیت نظریہ کے یہاں عجیب و غریب کام کے متعلق جو میرے ذریعہ سے انجام پاتا ہے بہت سے امور میں ناقص معلوم ہوتا ہے ۔ میرے لئے نتائج کے معنی میں مفروضہ کو تسلیم کر لینا زیادہ قرنِ عقل ہے اور یقین کر لینا کہ میں نے اس دنیا میں کسی قسم کی زندگی گذاری ہوگی اور کسی اس وقت کی عقلی قوتیں مجھ پر اس وقت غالب آجاتی ہیں اور فلسفہ کا ایک باب لکھ دیتی ہیں یا روح کیلئے ایک ڈاکٹرانہ تصور دیتی ہیں جس کے ذریعہ سے وہ اپنے خیالات کا اظہار کرتی ہیں اور ان کو انگریزی زبان میں ترجمہ کر لیتی ہیں ۔ سب سے آسان اور قرنِ عقل حل میرے لئے یہ ہے کہ اس روح کو تسلیم کر لوں کہ کوئی ایسی روح مجھے یہ دکھواتی ہے جو قالب سے غلط ہے جو کچھ ہے ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ کون کون ہے ؟ بڑے بڑے شہور اساتذہ اور اربابِ منکر کے نام نہایت ہی لغو و باقاعصہ ہو جواس کے ختم پر لکھے جاتے ہیں ۔

”مجھے تو یہی قرنِ عقل معلوم ہوتا ہے کہ اس مفروضہ کے مطابق کہ کوئی شخص ہے جو دوسرے کے دماغ اور عقل سے کام لیتا ہے اگر پیام میں کم و بیش دوسرے

ان اذواں اذ ہونا چاہئے اور غیر مرئی شخصیت سے یعنی وہ قوت جو متاثر کرتی ہے
منکر واقعہ بالفلسفہ متعلق ہونا چاہئے نہ کہ اندازہ طرز بیان مثلاً جب میرے
دل میں پوری طرح سے اثر ہوتا ہے اور میری منہل پوری روانی کے ساتھ جاری
ہوتی ہے مجھے اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ میں اس زبان سے آشنا ہوں
اور میری شخصیت بہ حقیقت کہنے والے کے پیام کے ساتھ خلط ملط ہوتی جا رہی
ہے۔ پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ انداز تحریر و طرز بیان اور باقی تمام چیزیں
میرے انداز تحریر سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔

ایک معمول کی مدہوشیوں سے مجھے بھی کافی واقفیت ہے اور اس بنا پر
اس امر سے میں ناواقف نہیں ہوں کہ آسیب انسان کی ہر ممکنہ بیدار ذات سے
مختلف ہو سکتا ہے۔ جو واقعہ میرے ذہن میں ہے اسی میں یہ ایک مردہ فرانسیسی
ڈاکٹر ہونے کا مدعی ہے اور مجھے یقین ہے کہ اس ڈاکٹر کے ایسے لاتعداد واقعات
و حالات اور زندہ و مردہ ملاقاتوں اور متراستراستروں سے واقف ہے،
جن کے آسیب زدہ ناموں تک سے بھی آشنا نہیں ہے۔ یہاں محض اپنی رائے
بیان کرتا ہوں اور اس کی تائید میں کوئی شہادت پیش نہیں کرتا اور اس سے میرا
مقصود یہ نہیں ہے کہ اور لوگوں کو اپنا ہم راے بناؤں، بلکہ مجھے اس امر کا یقین ہے
ان بچہ دیوں کے مظاہر کا نہایت غور و غوض سے مطالعہ کرنے کی نہیات کے لئے
بہت ضرورت ہے اور یہ خیال کرتا ہوں کہ ممکن ہے میرے شخصی اعتراف سے متاثر
ہو کر ایک یا دو پڑھنے والے اس میدان کی طرف متوجہ ہو جائیں جس میں نام نہاد
حکیم صحرا فوری کرنے سے قطعاً انکار کر دیتا ہے۔

اکثر اشخاص کو اس امر کے متعلق ایسی شہادت ملی ہے جس کو اپنے نزدیک
قلبی سمجھتے ہیں کہ آسیب بعض حالتوں میں کسی امر سے ہوئے آدمی کی طرح ہوتی ہے۔
یہ مظاہر اس طرح بتدریج ایسے واقعات میں مل جاتے ہیں جہاں اس خیال کا صحیح ہونا
محض لغو ہوتا ہے کہ (جتنی تھک سے بالکل قطع نظر کر کے بھی) گمان غالب اسکی
صحت کی جانب نہیں ہوتا۔ بیونسی ہینریم کا واقعہ غالباً آسیب کی انتہائی شکل ہے۔
یہ آسیب جدید ترین قسم کا ہے۔ بیونسی ایک چارہ سالہ نوجوان کی تھی جو اپنے

والدین کے ساتھ واٹسیکایں رہتی تھی۔ اس نے مختلف اختناق دوروں اور کم و بیش بری قسم کی دھوشیوں کے بعد (آخر میں یہ کہہ دیا کہ مجھ پر میری راف کی روح ہے جو ایک ہمسائے کی لڑکی تھی اور بارہ سال پہلے دیوانگی کی حالت میں پاگل خانے میں مرتئی تھی۔ اور اس نے اس امر پر اصرار کیا کہ میں سٹراف کے مکان میں جاؤنگی۔ ایک ہفتے کی روداد کے بعد اس کے والدین آخر کار اس کو سٹراف کے یہاں بھیج دینے پر رضامند ہو گئے۔ اور سٹراف نے اس پر ترس کھاتے تھے اور ساتھ ہی روح کے معتقد تھے وہ اس کو اپنے یہاں لے گئے۔ ایک بار وہ جب ان کے مکان میں پہنچی تھی تو اس نے خاندان کو اس امر کا یقین دلا دیا کہ ان کی مردہ میری لیونڈسی کے قالب میں اگئی ہے لیونڈسی کے متعلق یہ کہا گیا کہ وہ عارضی طور پر جنت میں ہے اور اب میری کی روح اس کے جسم پر استولی ہو کر دوبارہ اپنے ارضی مشغولیتیں فروغس ہے۔

انے نے گھر میں پہنچنے کے بعد لڑکی بالکل خوش اطمینان ہو گئی۔ وہ ہر اس شخص کو جانتی تھی جس کو میری اپنے اصلی جسم میں جانتی تھی۔ انکو پہچانتی اور پکارتی تھی جو میری کے دوست اور اس خاندان کے سلسلہ سے مشفقہ تک جبکہ میری کا انتقال ہوا ہے دوست تھے اور اس نے بیسیوں کیا سیکڑوں واقعات اس وقت کے بیان کئے اور یاد دلانے جو میری کی اصلی زندگی میں گزرے تھے۔ جب تک اس کا قیام سٹراف کے یہاں رہا انکو اپنے باپ سٹروئیم کے خاندان کا نہ تو کوئی علم تھا اور نہ وہ ان کو پہچانتی تھی۔ اور نہ ان کے دوستوں اور ہمسایوں کو پہچانتی تھی۔ تاہم سٹروئیم اور ان کے بچے سٹراف کے یہاں اسے دیکھتے آتے تھے اور وہ ان کے اجنبیوں کی طرح ملاوی جاتی تھی۔ متحد و ملاقات اور تذکروں کے بعد وہ ان سے ملاقاتوں میں شائستہ کرنے لگی۔ اور سٹراف کے ساتھ تین مرتبہ ان سے ملنے آئی۔ دن گزر رہے تھے اور وہ بالکل معمولی حالت میں غلیظ اور مختصر معلوم ہوتی تھی وہ اپنے خانگی فرائض پر پوری طرح سے توجہ کرتی تھی اور گھر کا کام اسی طرح سے کرتی تھی جس طرح ایک اطاعت شعار بیٹی سے توقع ہو سکتی ہے وہ حسب موقع گاتی تھی پڑھتی تھی اور خاندان کی عمامہ دھپسی کے معاملہ

کے متعلق باتیں کرتی تھی ۔

جب نام نہاد میری کا مسٹر راف کے یہاں قیام تھا تو اس زمانے میں بھی وہ کبھی کبھی جنت کی طرف لوٹ جاتی تھی اور ہم کو خاموش مدہوشی کی حالت میں چھوڑ دیتی مینی بغیر اس کے کہ لیونڈیسی کی اصلی شخصیت عود کرے۔ آٹھ یا نو ہفتے کے بعد ایسا ہوتا کہ کبھی چند منٹ کے لئے لیونڈیسی کی حرکات اور یاد میں فرق واقع ہوتا، مگر کلیتہً نہیں بلکہ جزوی طور پر۔ ایک بار ایسا بھی ہوا کہ لیونڈیسی نے تھوڑی دیر کیلئے اس پر کامل قبضہ بھی کر لیا۔ آخر کار میری کی پیشین گوئی کے مطابق چودہ ہفتے کے بعد جو اس نے پہلے پہل نمودار ہوتے وقت کی تھی، وہ قطعی طور پر زائل ہو گئی اور لیونڈیسی کا شعور ہمیشہ کے لئے لوٹ آیا۔ مسٹر راف لکھتے ہیں۔ ”اس نے مجھ سے اس امر کی خواہش کی میں اسکو گھر پہنچا دوں اور میں نے اس کو گھر پہنچا دیا۔ وہ مجھ کو اب مسٹر راف کہتی تھی اور اس طرح سے گفتگو کرتی تھی جس طرح ایک نوعمر لڑکی کو ایک اجنبی سے گفتگو کرنی چاہئے۔ میں نے اس سے سوال کیا اب کیا حال ہے کیا اب پیڑیں اچھی طرح سے معلوم ہونے لگی ہیں۔ وہ کہنے لگی کہ مجھے خواب سے معلوم ہو رہا ہے۔ وہ اپنے والدین اور بھائیوں سے نہایت محبت سے ملی اور ہر ایک سے سرت کے آئینہ ہا کر بغل گیر ہوئی۔ اس نے اپنے باپ کی گردن میں بائیں والدین، اور اس کے لاتعداد پیارے ڈالے میں اس کے باپ سے ابھی ملا ہوں انکابان ہے کہ وہ اب بالکل اچھی ہے۔“

لیونڈیسی کی ماں دو ماہ کے بعد نکھتی ہے۔ ”اس مدت میں وہ بالکل تندرست اور اس کے ہوش و حواس صحیح و سالم ہیں۔ مکان پر پلٹنے کے دو یا تین ہفتے کے بعد اسکو اپنی گذشتہ گرمیوں کی بیماری کے بعد کے زمانے کے متعلق کچھ حیرت تھی لیکن یہ تغیر شاید فطری ہو جو اس لڑکی میں وقوع پذیر ہوا ہو۔ اس کو اس زمانے کے متعلق یہ معلوم ہوتا تھا کہ میں سو رہی ہوں یا خواب دیکھ رہی ہوں۔ لیونڈیسی اس وقت سے پہلے کی نسبت زیادہ حیرت زیادہ ہوشمند زیادہ محنتی اور زیادہ جذب و باجیا معلوم ہوتی ہے۔ ہم انکی کامل صحت اس کے خاندانی ڈاکٹر اینٹونیس اور مسٹر وینسراف

سے منسوب کرتے ہیں۔ مٹراف اس کو اپنے یہاں لے گئے اور انہیں کے یہاں اسکو صحت ملی حاصل ہوئی۔ ہم گوپور سے طور پر تین جے کہ وہ اگر گھر پر رہتی تو وہ مر جاتی یا اس کو پاگل خانے آجینے پر مجبور ہوتے اور اس حالت میں وہ مر ہی جاتی اور مجھ پر جو تکلیف و پریشانی آپڑتی اس سے میں بھی زندہ نہ رہ سکتی۔ لیورسی کے چند اعز امین میں ہم لوگ بھی داخل ہیں یہ خیال کرتے ہیں کہ انکو روحانی قوت سے صحت ہوئی ہے اور اس لڑکی پر میری رات کا آسیب تھا۔

اس کے اٹھ سال بعد یہ سنا گیا کہ لیورسی کی شادی ہوئی اور وہ ماں بھی بن گئی ہے اور اسکی صحت بالکل اچھی ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنی آپسب زندگی سے عہدہ برآ ہو چکی ہے۔

ان دوروں کے اٹھائیں صحت کی حالت کے بہت کم مشاہدات کئے گئے ہیں۔ میں نے دو خود کار لکھنے والوں کے ہاتھوں کو دوران تحریر میں بے حس پایا ہے۔ اور دو گویں نے دیکھا ہے ان کے ہاتھ بے حس نہ تھے۔ خود بخود دیکھنے سے پہلے عموماً بازو کے اعصاب میں ایک طرح کا درد اور عضلات میں ایک طرح کا ہتھکڑ ہوتا ہے۔ مدہوشی کی حالت میں ایک آسیب زدہ کی زبان اور ہونٹوں میں میں نے پن چھپایا تو معلوم ہوا ان میں حس نہیں تھی۔

شخصیت کے ان اختلالات کے دوران میں اگر دماغی حالت کے متعلق کوئی نظریہ قائم کریں تو یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ اس میں اپنے عمل کی تمام صورتوں کے بدلنے اور کچھ عرصے کے لئے مرتب استقامتی راستوں کے ترک کر دینے کی قوت موجود ہوتی ہے۔ اور کسی طرح سے ہم ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے پر یادداشت کے محو ہو جانے کی توجیہ نہیں کر سکتے یہی نہیں بلکہ ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ استقامتی راستوں کے باقاعدہ سلسلوں کی مال دوسرے سلسلوں میں اتر جاتی ہے اسی لئے ایک سلسلے میں جو اعمال ہوتے ہیں ان سے ایک شور ہوتا ہے اور دوسرے سلسلے کے اعمال اس کے ساتھ ہی دوسرے شور کا باعث ہوتے ہیں صرف اسی طرح ہم ان خود بخود لکھنے وغیرہ کے واقعات کی توجیہ کر سکتے ہیں جو بعض سے اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب وہ بخود نہیں ہوتا نہ اس پر اختتامی بے حس وغیرہ

کا دورہ ہو جاتا ہے۔ مگر مال اتر جانے کے کیا معنی ہیں اور یہ ٹھیک کس قسم کی بے ربطی کو ظاہر کرتا ہے اس کا ہم قیاس تک نہیں کر سکتے۔ میرے خیال میں ان کے دو ہو جانے کا تصورات کے بعض سلسلوں کے مابین ارتباط نہونا تو باعث قرار نہ دینا چاہئے۔ بلکہ یہ کہنا تو ایک حد تک بہتر ہے کہ جن معروضات کی پہلے ترکیب ہو کر تھی وہ اب دو ذاتوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں۔ ہر ذات دماغی راستوں کے ایک نظام پر مبنی ہوتی ہے جو بطور خود عمل کرتے ہیں۔ اگر دماغ معمول کے مطابق عمل کرتا رہے اور غیر مربوط نظاموں میں پھر ربط ہو جائے تو تشویر میں ایک نیا تاثر پیدا ہو گا جو میسر ہی ذات ہو گی جو باقی دو سے مختلف ہو گی لیکن ان کے معروضات تو بطور شبیہ کے جانے لگیں۔ جو کچھ میں گذشتہ باب میں کہہ چکا ہوں اس کے بعد اس ذیل میں کسی مندرجہ فہرست کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ادنی درجے کے خود حرکتی اعمال کی بعض خصوصیات سے اس امر کا پتا ملتا ہے کہ جو نظام بے قاعدہ ہو جاتے ہیں اور گویا جن کی مال اتر جاتی ہے ان میں سے ایک دانے نصف کرے میں اور ایک بائیں نصف کرے میں ہوتا ہے جو مجموع اکثر انہی طرف لکھتے ہیں یا وہ حروف کو الٹا ہٹ دیتے ہیں یا وہ خطائیں لکھتے ہیں۔ یہ سب فتور تحریر کی علامات ہیں۔ اگر بائیں ہاتھ کو اس کی فطری تسویق پر چھوڑ دیا جائے تو یہ اصل خط کی نسبت خطائیں زیادہ سہولت کے ساتھ لکھے گا۔ بشرط ایف ڈیوایچ میرکس نے ان مثالوں پر زور دیا ہے۔ انھوں نے معمولی پیچیدگی کی تحریر کے ادنی درجے کے اخلاقی انداز کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔ ہر ملنگ جلیسن کے اصول کے مطابق باباں نصف کرہ چونکہ نسبت زیادہ ترقی یافتہ آلہ ہے اس لئے معمولی اوقات میں دانے نصف کرے کی فعالیت کو دبا دیتا ہے۔ مگر ٹیپس یہ کہتے ہیں کہ خود کاری اعمال میں ممکن ہے رکاوٹ رفع ہو جائے اور دھنا نصف کرہ بطور خود عمل کرنے کے لئے آزاد ہو جائے۔ ایک حد تک بہت ممکن ہے یہی حقیقت ہو لیکن دو ذاتوں کی دو نصف کرہوں کے ذریعے سے توجہ میسر کرنے کے خیال کے مطابق بہت ہی بعید از قیاس ہے۔ ذاتیں ایک سے آزاد ہو سکتی ہیں۔ اور جو دماغی نظام انفرادی طور پر ایک کے لئے عمل کریں گے انہی نسبت

خلاصہ

یہ خیال کرنا پڑے گا کہ نہایت باریکی کے ساتھ ایک دوسرے میں ماری ہو گئے۔
اب اس طویل باب کا خلاصہ کرتے ہیں۔ شعور ذات کیلئے
چشمہ فکر کا وجود لازمی ہے جس کا ہر حصہ بطور انا کے
(۱) ماقبل کے حصول کو یاد رکھ سکتا ہے اور ان چیزوں کو

جان سکتا ہے جن کو یہ جانتے تھے اور (۲) ان میں سے بعض حصول کو نا قرار
دیکھ بہت اہم سمجھتا ہے اور باقی کو ان سے منسوب کرتا ہے۔ انا کا مرکز ہمیشہ وجود
مجمعی ہوتا ہے جس کو اس وقت موجود محسوس کیا جاتا ہے۔ جو کچھ گزشتہ احساسات
کو یاد رکھتا ہے موجود محسوس سے مشابہ ہوتا ہے اس کو ایک انا سے منسوب
کیا جاتا ہے اور جو چیزیں اسکے ساتھ مربوط محسوس ہوتی ہیں وہ اس انا کا جزو محسوس
ہوتی ہیں اور ان میں سے بعض انا کے وسیع ترین معنی میں اجزا معلوم ہوتے ہیں۔ اس
قسم کی چیزوں میں لباس مادی مقبوضات احباب اور عزت و منزلت داخل ہیں
یہ انا ان چیزوں کا ستھری مجموعہ ہوتا ہے جن کا خارجی طور پر علم ہوتا ہے انا
جو ان کو جانتا ہے وہ خود مجموعہ نہیں ہو سکتا اور نہ اس کو نفسیاتی اغراض کے
محاطہ سے روح کی طرح سے ایک غیر متغیر مابعد الطبیعیاتی شے یا انائے خاص
کی طرح سے ایسا خیال کرنے کی ضرورت ہے جو زمان سے خارج ہو۔ یہ
ایک خیال ہوتا ہے جو ہر لمحہ گزشتہ لمحہ کے خیال سے مختلف ہوتا ہے
لیکن یہ گزشتہ خیال کا ان تمام چیزوں کے ساتھ ملاک ہوتا ہے جن کو آنزالذکر
اپنا کہتا تھا۔ اس بیان کے اندر تمام اغیاری واقعات آجاتے ہیں،
جو سوائے آئی و محمی افکار کے اور کسی مفروضے کو انبار نہیں ہے۔ ایک ہی
دماغ بہت سی شعور ذات کے تابع ہو سکتا ہے جو یا تو ایک دوسرے کے
بعد ہوتی ہوں یا ایک ہی وقت میں موجود ہوں لیکن اس کے عمل میں کس قسم
کے تغیرات ہوتے ہیں اور یہ کہ آیا زائد ذہنی شرائط بھی عامل ہو سکتی ہیں یہ
ایسے سوالات ہیں جن کا اس وقت جواب نہیں دیا جاسکتا۔

اگر کسی کو اس امر پر اصرار ہو کہ لمبی و گزیراں افکار ایک دوسرے
کے مقبوضات کے کیوں حادث ہوتے ہیں اور دماغی حائیس (یا نفسیاتی معنی میں)

ایک دوسرے کے فعل کیونکر ہوتے ہیں کہ اگر اس کی کوئی وجہ ہے وہ وہیں سے دستیاب ہو سکتی ہے جہاں سے تمام حقیقی وجوہ عالم کے کمال معنی میں ملتے ہیں۔ اگر کوئی ایسے معنی یا اس کے قریب قریب ہی ہیں (اللہ ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہیں کہ اس قسم کے معنی ہیں) تو صرف اسی سے یہ بات واضح ہو سکتی ہے کہ اس قسم کے محدود انسانی منکر کے چنے اس طرح سے دماغی عمل کے کیوں تابع ہو کر عالم وجود میں آتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ نفسیات کو طبیعی اور اختصاصی علم کی حیثیت سے محض اعمال و افعال کا ضابطہ بیان کر کے خاموش ہو جانا چاہئے۔ اگر علمی و گریزاں خیال ایسا وجود ہو جس کی براہ راست تصدیق ہو سکتی ہو اور جس کے متعلق نہ تو کسی نے شک نہیں کیا ہے۔ تو خود یہ خیال ہی متفکر ہی ہو گا اور نفسیات کو اس سے متجاوز کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔ تاہم علمی متفکر کے دخل کرنے کا یہ مجھے تو صرف یہی طریقہ معلوم ہوتا ہے کہ اس امر سے انکار کر دوں کہ ہم کو اس قسم کے خیال کا براہ راست کوئی علم ہوتا ہے۔ اس صورت میں آخر الذکر کا وجود مسلمہ بن جائے گا۔ اس امر کا ایک دعویٰ اس تمام معلوم کے مطابق ایک عالم کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ مسئلہ کہ وہ معلوم کون ہے مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بن جائے گا۔ اس سوال کو جب ایجاب اس طرح سے بیان کر دیا جائے گا تو روحانیہ اور مادیہ کے حل خود ہمارے نفسیاتی حل کے مساوی ہونگے۔ لیکن یہ بات ہم کو نفسیاتی یا فطری نقطہ نظر سے متجاوز کر دیتی

باب یازدہم

توجہ

ایہ بات حیرت انگیز ہے کہ انتخابی توجہ کے ہر وقت موجود ہونے سے
اہم واقعے کی طرف انگلستان کے تجربی نفسیاتوں نے کوئی خاص توجہ نہیں کی۔
جرمن فلاسفہ نے اس پر واضح طور پر بحث کی ہے اور اس کو ایک استعداد یا ایک
نتیجہ قرار دیا ہے۔ لیکن ان مصنفوں کے یہاں جسے لاک ہیوم یا آرتھر جیمس
جان اسٹونل اور اسپنسر ہیں اس کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں ملتا، اور اگرچہ اس کا ذکر
کبھی جاتا ہے تو یہ بھی مختصراً۔ منظر توجہ کے اس طرح سے نظر انداز کر دینا کا
محسوس ہوا ہے وہ ظاہر ہے۔ یہ ضعف اس بات کے ثابت کرنے پر تلے
ہوئے ہیں کہ انسان کے ذہن کی اعلیٰ استعدادیں خالص تجربے کے نتائج ہیں۔
اور تجربے کے متعلق تو یہ فرض کر رکھا ہے کہ یہ ایسی شے کا ہوتا ہے جو محض موجود
ہوتی ہے۔ توجہ جس سے رو علی از خودی کی ایک مقدار مترشح ہوتی ہے،
بطور اس خالص فیضیے والے اور قبول کرنے والے حلقے کو توڑتی ہوئی معلوم
ہوتی ہے جس پر تجربہ پیش ہوتا ہے۔ اس لئے اس کا نظریہ انداز کرنا
مندرجہ ہو اور نہ اس سے بیان کے تسلسل میں غلط واقع ہوتا تھا۔

لیکن جس وقت انسان اس پر غور کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایسے تجربے کا تصور جو اس کو خارجی عاقل کی موجودگی محض کے مساوی قرار دیتا ہے کس قدر غلط ہے۔ خارجی میں میرے عاقل کے سامنے لاکھوں چیزیں موجود ہیں جو کبھی صحیح طور پر میرے تجربے میں داخل نہیں ہوتیں۔ اسکی کیا وجہ ہے۔ اسکی وجہ یہی ہے کہ وہ میرے لئے کوئی دیکھی نہیں گشتیں۔ میرا تجربہ وہی ہوتا ہے جس کی طرف میں توجہ کرنا چاہتا ہوں۔ صرف وہی چیزیں جن کی طرف میں توجہ ہوتا ہوں میرے ذہن کو متغزل کرتی ہیں۔ صرف دیکھی ہی سے زور و تاکید روشنی اور سایہ بائیں پیشین مختصر یہ کہ متغزل خاطر حاصل ہوتا ہے اس کی مقدار ہر جا میں مختلف ہوتی ہے۔ اگر اس کے بغیر جانا نہ کا شوق نہ کسری رنگ کی ایسی بتری ہوتی جس کے اندر کسی قسم کا امتیاز نہ ہو جس کا ہم عمل میں نہیں کر سکتے اس قسم کے تجربی مصنف جیسے مشر اسپنسر ہیں جاندار کو محض مٹی خیال کرتے ہیں جس پر تجربات کی بارش ہوتی ہے۔ مٹی اس مقام پر سب سے زیادہ متاثر ہوتی ہے جہاں قطرے اس پر زیادہ کثرت سے پڑتے ہیں اور اس طرح ذہن کی آخری شکل متعین ہوتی ہے۔ اگر وقت کافی ملے تو اس شرح کے مطابق تمام ذہنی چیزیں ایک ہی ذہنی ساخت اختیار کریں گی کیونکہ تجربہ جس سے شکل متعین ہوتی ہے، غیر متغیر واقعہ ہے اور اس کی جزئیات کی ترتیب اسی طرح سے ختم ہوگی کہ ذہنی حس عضویہ پر ہو۔ ہو عکس پڑ جائے۔ اگر یہ بیان صحیح ہو تو کتوں کی ایک نسل جس کی پشت ہا پشت سے فرض گرد و پ کے قتل میں پرورش ہو رہی ہے اور ان کے سامنے مختلف قسم کی شعلیں سنگ مرمر میں کھدی ہوئی آتی ہیں تو انہیں ان شکلوں کی خاص نوعیت میں امتیاز ہونا چاہئے۔ مختصر یہ کہ ایک عرصے میں انہیں سنگ تراشی کا بہت بڑا مبصر بن جانا چاہئے۔ ہر شخص اس امکان کے متعلق حکم لگا سکتا ہے۔ اس میں ذرا بھی شبہ نہیں محسوس کا اگر اس کو ابد الابد تک بھی تجربہ ہوتا رہے گا تو بھی کتا ان سے اسی قدر ناواقف اور بے ذوق رہے گا، جبکہ رگ پہلے دن تھا، کیونکہ اس کے اندر اسل دیکھی مغتوہ تھی جس کے ذریعے سے وہ اپنے امتیازات کو مربوط کر تا۔ اور اس نسل کے کتوں میں محسوس کی کرسی کی خوشبو میں اس طرح منتظم ہو جاتیں کہ موروثی سنگ تراشی کا

علم بھی ان کے مساوی نہیں ہو سکتا، کیونکہ چشیت انسان ہونے کے ان کے لئے یہ بولیں معنی ایک راز سربستہ ہیں پس ان مصنفوں نے اس اہم حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے کہ ذہنی محسوس اپنی اہم تخت شہادت سے کسی خاص تجربہ کی طرف اشارہ کرے، اس کو مستقدر قوی کر سکتی ہے کہ بہت سے کم ہونے والے اختلافات میں اتنی قوت پیدا ہو جاتی ہے جو کثیر وقوع اختلافات میں نہیں ہوتی۔ خود دیکھی کی پیدائش اگرچہ عینی قسم کے اصول کی پابند نہیں مگر بلاشبہ تجربات کو یہ زیادہ بناتی ہے اور تجربات اس کو کم بناتے ہیں۔

ہر شخص جانتا ہے کہ توجہ کیا ہے۔ یہ چند موقوف ضروریات یا مسائل فکر میں سے کسی ایک موضوع کے واضح و جلی طور پر ذہن پر قابض و مستولی ہو جانے پر مشتمل ہوتی ہے۔ شعور کا رجوع کرنا اسکی اصل روح ہے یہ اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ بعض کی طرف سے توجہ منتقل کر لی جاتی ہے، اور یہ ایسی حالت ہے جس کا حقیقی مفسر وہ منتشر و پریشان حالت ہوتی ہے جس کو فرانسیسی Distraction (انتشار) کہتے ہیں اور جرمن (Zerstreuung) پریشان خیالی، کہتے ہیں۔

اس آخر الذکر حالت سے ہم سب واقف ہیں حتیٰ کہ اس کی انتہائی مادیات سے بھی۔ اکثر اشخاص کو اس قسم کا دورہ دن میں کئی بار ہوتا ہے۔ انھیں غلا پر جمی ہوئی ہوتی ہیں دنیا کی آوازیں بہم ہو کر ایک معلوم ہونے لگتی ہیں۔ توجہ منتشر ہوتی ہے کل جسم کا ایسا احساس ہوتا ہے کہ گویا کہ یہ ایک شے کے طور پر ہو۔ اور شعور بائیں اگر کسی شے سے پر ہوتا ہے تو ایک طرح کی گزرنے والے زمانے کے سامنے برتسلیسم کرنے کی بجائے جس سے پر ہوتا ہے۔ اپنے ذہن کے حصہ لے پائیں میں ہم جانتے ہیں کہ ہم کو کیا کرنا چاہئے، یعنی اٹھنا بیٹھنا لباس پہننا کسی بات کا جواب دینا اپنے استدلال میں قدم آگے بڑھانا۔ مگر کوئی بات ایسی ہو جاتی ہے کہ ہم آگے نہیں بڑھ سکتے۔ کوئی شے سکون کی پوست کے دور کرنے میں مانع آتی ہے۔ ہر لمحہ ہم کو اسکی توقع ہوتی ہے کہ یہ حالت رفع ہوتی ہے، کیونکہ ہم گاہ کے جاری رہنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ لیکن یہ جاری رہتی ہے اور ہم گویا اس کے اندر تیرنے رہتے ہیں یہاں تک ایک طرح کی قوت حاصل ہوتی ہے

اور ہم نہیں جانتے ہیں کہ کس شے سے اور کیونکر حامل ہوتی ہے اور یہ ہم کو اپنے حواس
مجموع کرنے کے قابل بنا دیتی ہے۔ ہم اپنی آنکھوں کو بند کرتے ہیں اپنا سر
جلاتے ہیں پائیں کے تصورات کو تر ہو جاتے ہیں اور زندگی کا پتہ پھر ملنے لگتا ہے۔
یہ عجیب و غریب رکاوٹ کی حالت چند لمحوں کے لئے ہم خود کو دہائی آنکھوں
کو خلا کی طرف جما کر جب جاہیں پیدا کر سکتے ہیں بعض اشخاص ارادی طور پر اپنے
اذہان کو خالی کر سکتے ہیں۔ اکثر تھے لئے پروفیسر ایک سنر کی طرح سے یہ سوچا نیکا
نہایت عمدہ طریقہ ہے۔ حیوان جب فاعلانہ طور پر کسی کام میں مصروف نہیں ہوتے
تو غالباً ان کے شعور کی ایسی ہی کچھ منتشر سی حالت ہوتی ہے۔ تنکان بے مزہ
میکانیکی مشغل جو آخر کار خود بخود ہونے لگتے ہیں۔ ان کے اندر یہ حالت
پیدا کر دینا چاہتے ہیں۔ یہ مین نہیں ہوتی لیکن جب ہم اس حالت سے بیدار ہوتے ہیں
تو انسان مشکل سے تباہ ہوتا ہے کہ وہ کس خیال میں مصروف تھا۔ تنویم کی پیروی
کے سمولوں کو جب اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ اس حالت کو خود بخود اختیار
کر لیتے ہیں۔ جب ان سے پوچھا جاتا ہے کہ تم کیا خیال کر رہے تھے تو وہ یہ جواب
دیتے ہیں کہ کسی خاص شے کا نہیں۔

اس حالت کے ارتقاء کو ہم بیداری توجہ کہتے ہیں۔ اس حالت میں
ایک شے توجہ پرستولی ہو جاتی ہے اور باقی چیزیں عارضی طور پر اس کے احاطہ
سے خارج ہو جاتی ہیں۔ بیداری تو کسی خارجی محرک کی وجہ سے ہوتی ہے کسی
غیر معلوم داخلی تغیر کی بنا پر ہوتی ہے۔ اور اپنے ساتھ جو تغیر لاتا ہے وہ کسی ایک
شے کی جانب توجہ کے ارتکاز پر مشتمل ہوتا ہے یا اسی حالت کی جانب ہوتا ہے جو
اس کے اور قطعاً منتشر حالت کے قریب قریب ہوتی ہے۔

ایک وقت میں ہم کتنی اشیاء کی طرف توجہ کر سکتے۔
حد شعور کے مسئلے پر اکثر گفتگو ہوتی ہے اور لوگوں نے اس کے جواب

دیئے ہیں بعض اوقات اولی طور پر اور بعض اوقات اعتبار کے ذریعہ سے۔ اس
موقع پر اس کا ذکر نامناسب معلوم ہوتا ہے اور باب میں ہم نے جو ہول قائم کئے
تھے ان کے مطابق ہمارے لئے جواب دینا کچھ دشوار نہیں ہے۔ جن اشیاء کی طرف

ہم متوجہ ہو سکتے ہیں ان کی تعداد غیر محدود ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار انسان کی ذات کی قوت پر فہم کی صورت اور چیزوں کی نوعیت پر ہے۔ جب اشیا کا فہم عقلی طور پر ایک محدود نقطہ نام کی صورت میں ہوتا ہے تو انکی تعداد بہت زیادہ ہو سکتی ہے لیکن اشیا کتنی ہی کیوں نہ ہوں ان کا علم ایک منفرد بعض شعور سے ہوتا ہے جس کیلئے یہ ایک پچیدہ معروض ہوتی ہیں۔ (حصہ ۱) جس کے سنی یہ ہیں کہ کسی وقت میں بھی ذہن کتنے سامنے متعدد تصویروں نہیں ہوتے۔

وحدت ذہن کو اکثر ایسے فلاسفہ نے بھی فرض کیا ہے جو تصویرات کی تین سالماقی نوعیت کے بھی قائل تھے جس کے سنی یہ ہیں کہ اس کے سامنے اباب سے زیادہ خارجی واقعہ نہیں آ سکتا۔ ڈیوگلاڈیٹورٹ تا کہ اس بات کا قائل ہے کہ عقل کا بصری عقل۔
 ذہن کے لئے اسی قدر توجہ کا فہم معروض ہوتا ہے کہ گویا اس کے اور باقی کے مابین سکافی ظلال حال ہو۔۔۔۔۔ ذہن کے لئے ان امور میں سے ایک سے زائد کی طرف توجہ کرنا ناممکن ہوتا ہے۔ اور چونکہ شکل کا ادراک مختلف نقاط کے اضافی محل وقوع کو بھی ظاہر کرتا ہے اس لئے ہم اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ آنکھ کو جو شکل کا ادراک ہوتا ہے وہ توجہ کے مختلف افعال کا نتیجہ ہوتا ہے مگر توجہ کے یہ افعال اس قدر سرعت کے ساتھ ہوتے ہیں کہ ہم پر اس کا بھی اثر ہوتا ہے کہ گویا ادراک صرف لمحہ بھر کے لئے ہوا ہو۔

اس قسم کے پراز قعش نظریات صرف مہل قسم کی مابعد الطبیعیات ہی سے پیدا ہو سکتے ہیں یا لفظ تصور کے ابہام سے جو بعض اوقات تو لفظ تصور کے مرادف ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات شے معلوم کے۔ انکی وجہ سے لوگ شے سے صرف وہی کیفیت منسوب نہیں کرنے لگتے ہیں جو ذہنی حالت میں ہوتی ہے بلکہ وہ مادگی بھی منسوب کرنے لگتے جسکے متعلق یہ خیال ہے کہ روح میں جاگزیں ہوتی ہے۔

مگر جب اشیا کا جو اس کے ذریعے سے فہم کیا جاتا ہے تو ان کی تعداد جن پر وقت و جسد میں توجہ ہو سکتی ہے بہت کم ہوتی ہے۔

جادلس بانٹ کہتا ہے کہ ذہن کو چھ علیحدہ علیحدہ چیزوں کا ایک وقت میں تصور ہو سکتا ہے۔ ابراہیم ٹکوان کی تعداد کو گمشا کر چار کر دیتا ہے۔ اور ٹوٹ ٹریسی انکو

بڑا کر بھر چھ کر دیتا ہے۔ ولیم کلن کہتے ہیں کہ ان غلاموں میں سے پہلے اور آخری غلامی
کی رائے صحیح معلوم ہوتی ہے۔ مگر آسانی کے ساتھ خود اختیار کر سکتے ہو مگر ایک بات
کا خیال رہے کہ اشارہ مجموعوں میں ترتیب نہ دی جائے۔ اگر قرش پر کچھ سنگ مرمر کی
کنکریاں ہسٹیکو تو ابتدا و تمعین بغیر ارشانی کے چھ یا سات سے زیادہ نظر نہ دیں گی
لیکن اگر تمام ایک دو یا تیس کے مجموعوں میں تقسیم کر لو تو پھر تم کو اتنے ہی مجموعے بھی
نظر آجائیں گے جس قدر کہ ابتدا و کنکریاں نظر آئی تھیں کیونکہ ذہن ان مجموعوں کو
اکائیاں خیال کرتا ہے۔ یہ ان پر چھٹیت کل کے نظر ڈالتا ہے اور ان کے اجزاء کو
نظر انداز کر دیتا ہے۔

پروفیسر جیوس نے اس تجربے کا اس طرح سے اعادہ کیا کہ کچھ سیم کے دانے
ایک کبس میں ڈالے اور دیکھا کہ چھ کی نسبت تو ۴ ابار میں سے ۱۲۰ مرتبہ صحیح اندازہ
ہوا اور پانچ کی نسبت ۱۰ ابار میں سے ۲۰ ابار صحیح اندازہ ہوا اور چار اور تین کے اندازہ
میں کبھی غلطی نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے مشاہدوں سے صحیح معنی میں توجہ کے
مستقل کچھ بھی نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ تو ایک حد تک ہماری نظر کی صحت کا اندازہ
کرتے ہیں۔ خصوصاً ابتدائی مانتے کی مثال کی ۱ اور ایک حد تک اختلاف کی
مقدار کی جو فرق دیکھی ہوئی ترتیبات اور ہندسوں کے ناموں مابین
رکھتا ہے۔

ہر اسم عدد سیم کے بچوں کو ایک کامل شے کی حیثیت سے سمجھنے کی ایک
صورت ہوتا ہے۔ اس قسم کے مجموعے میں تمام اجزاء کی پہنوائی سے عقل بنتا ہے
سیم کا کوئی ایک دانہ اپنا علیحدہ اختلاف نہیں رکھتا اور اس طرح مشق سے صحیح
اندازہ کرنے کی تھوڑی بہت بڑھ سکتی ہے۔ لیکن جہاں ہمارے پیش نظر شے
کے ایسے حصے ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوتے ہیں جسکے
سمی یہ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک بجائے خود ایک شے ہوتا ہے اور ان
سب کا صحیح تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس صورت میں ان سب حصوں کا ایک
وقت میں سمجھ میں آنا دشوار ہوتا ہے اور ایسا ہوتا ہے کہ ذہن ایک کی طرف
توجہ کرتے وقت دوسرے کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ تاہم بعض حدود کے اندر

یہ ہو سکتا ہے۔ ایم پالہان نے اس کے بارے میں نہایت ہوشیارمی کے ساتھ
اختیار کئے ہیں انھوں نے ایک نظم کو توبہ آواز بلند پڑھا اور دوسری نظم کو
ذہن میں دہرایا۔ ایک جملہ کو لکھا اور دوسرا جملہ زبان سے کہا۔ نظم
پڑھتے وقت کاغذ پر حساب کیا۔ ان کی تحقیق تھی کہ ذہن کو دہرا بنانے کی
سب سے آسان صورت یہ ہے کہ اس کو ایک ہی وقت میں دو اشیاں
مگر مختلف اعمال میں مصروف کیا جائے۔ ایک ہی قسم کے دو عمل دو چیزیں
دونظروں کا پڑھنا ایک کا لکھنا اور دوسری کا زبانی پڑھنا اس عمل کو زیادہ
غیر یقینی اور دشوار کرتے ہیں۔

اس قسم کے اعمال میں اکثر توجہ ڈالنا ڈول ہو جاتی ہے مگر ہمیشہ ایسا
نہیں ہوتا بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کام کے ایک حصے کا لفظ دوسرے
حصے میں آ جاتا ہے میں خود اپنے اندر یہ دیکھتا ہوں کہ جب میں ایک ہی وقت
میں ایک شے کو زبانی پڑھتا چاہتا ہوں اور دوسری شے کو لکھتا چاہتا ہوں تو ہر لفظ یا ترکیب کا آغاز یہی
شے سے ہوتا ہے جس پر زیادہ توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ شروع ہونے کے
بعد ایک یا دو لفظ تاکہ تو میرا قلم خود بخود ہی لکھتا چلا جاتا ہے۔ ایم پالہان
نے اس وقت کا بھی مقابلہ کیا ہے جو عملوں کو ایک وقت کرنے میں اور انہیں
عملوں کو علیحدہ علیحدہ کرنے میں صرف ہوتا ہے۔ ان کی تحقیق ہے کہ ایک ساتھ
دو کام کرنے میں بعض اوقات وقت کی بہت بچت ہو جاتی ہے۔

لہٰذا میں آہستہ کے پہلے چار شعر لکھتا ہوں اور ویسٹ کے گیارہ شعر آواز
پڑھتا ہوں۔ اس تمام عمل میں ۲۰ سیکنڈ صرف ہوتے ہیں لیکن محض ۲۰ آواز پڑھنے
میں ۲۲ سیکنڈ صرف ہوتے ہیں اور محض لکھنے میں ۳۱ یا مجموعی طور پر ۵۳ سیکنڈ
صرف ہوتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک ساتھ کرنے میں بہت فائدہ ہے۔

یا پھر دیکھو

میں ۲۱۲، ۳۱۲، ۴۲۱ سے ضرب دیتا ہوں اس عمل میں چھ سیکنڈ
صرف ہوتے ہیں۔ چار مصرعوں کے پڑھنے میں بھی چھ سیکنڈ صرف ہوتے ہیں
اسکے معنی یہ ہیں ان کے ایک ساتھ کرنے میں کوئی نقصان نہیں۔

اسیں شک نہیں کہ وقت کی ان چائشوں کے اندر قرار و قیامت نہیں ہے۔ تین چیزیں ایک ساتھ کرنے تین دونوں باتوں سے ملنے اور زبان سے پڑھنے میں عمل مجید و شوار ہو گیا۔

پس اگر اس سوال سے کہ ہم کتنی چیزوں کی طرف ایک وقت میں توجہ کر سکتے ہیں سے یہ مراد لی جائے کہ کس قدر غیر مربوط و مختلف اعمال متعل ایک ساتھ ہمارے ذہن میں ہو سکتے ہیں تو اسکا جواب بھی ہو گا کہ اگر اعمال بہت زیادہ عادی نہ ہوں تو سہولت سے ایک سے زیادہ نہیں لیکن اگر عادی ہوں تو دو یا زیادہ سے زیادہ تین توجہ کے بہت زیادہ ڈانواؤں ہونے بغیر ہو سکتے ہیں لیکن جہاں اعمال کم از خود ہوتے ہیں جیسا کہ جیوس سیزر کی کہانی میں چار غلطوں کا لکھنا اور ایک کا خود کھنا تو توجہ کو نہایت سرعت کے ساتھ ایک سے دوسرے کی طرف آنا پڑتا ہو گا اور اس وجہ سے وقت کی بچت نہوتی ہوگی۔ کسی ایک نظام کے اجزا لاتعداد ہو سکتے ہیں لیکن جب اس کل کی طرف توجہ کرتے ہیں تو اس وقت ہم کو کل کا بحیثیت مجموعی ہی وقوف ہوتا۔

جب ہم کہ تخفیف حسوں کی طرف توجہ کرنی ہوتی ہے اور انکی طرف ملتفت ہونے میں سعی کو کام میں لانا پڑتا ہے تو یہ دیکھا گیا ہے کہ ایک طرف توجہ کرنے کے لئے دوسرے کے اور اک میں بہت کچھ خلل واقع ہوتا ہے۔ اس میدان میں بہت کچھ عمدہ کام ہوا ہے جس میں سے اس مقام پر کچھ نہ کچھ بیان کرنا ضروری ہے۔

زمانہ ہوا کہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ جب انتظاری توجہ کو دوسوں میں سے ایک کی طرف مرکوز کر دیا جائے تو دوسری ذرا دیر کے لئے ذہن سے بالکل غائب ہو جائے گی اور ایسا معلوم ہو گا کہ یہ بعد میں ہوتی ہے اگرچہ حقیقتہ دونوں ایک ہی وقت میں ہوتی ہوں۔ چنانچہ ایک عام مثال یہ ہے کہ جراح فشر کے جلد میں داخل ہونے سے پہلے مریض کا خون بہتا ہوا دیکھ لیتا ہے۔ اسی طرح سے اس ہو سکتا ہے کہ لوہار ہتھوڑے کے لوہے پر پڑنے سے پہلے اس میں سے شعلے

نکلے ہوئے دیکھو وغیرہ۔ پس ایسے دو ارب سول کے صحیح وقت کا پتہ چلانے میں ایک ایک قسم کی دشواری ہوتی ہے جن سے ہم کو یکجاں دیکھی نہیں ہوتی۔ خصوصاً اس وقت جب کہ یہ مختلف انزع بھی ہوتے ہیں۔ پروفیسر ایچنر جن کے اعتبارات کا، دوسروں کے زلمے میں تسلسل اور لکی کے اقل کے متعلق ہیں آئندہ باب میں اقتباس کرنا ہو گا، ایسی حالت کے متعلق جب بہت ہی کم ہو، سول کے وقفے اور انہی صحیح ترتیب کے محسوس کرنے کے لئے توجہ کو کیونکر قائم کیا جاتا ہے بعض دیکھتے ہیں کہ بیان کرتے ہیں۔ بیان کرنا یہ ہوتا ہے کہ دو اشارے آیا ہم وقت ہوتے ہیں یا ایک دوسرے کے بعد اور اگر ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں تو ان میں سے پہلے کون ہوتا ہے۔

پہلا طریقہ جو انھوں نے بیان کیا ہے وہ اس حالت میں کام دیتا ہے جب اشاروں میں بہت زیادہ فرق نہیں ہوتا۔ یعنی مثلاً جب یہ دو یکجاں آوازوں پر مشتمل تھے جن میں سے ہر ایک کو ایک ایک کان نے سنا تھا۔ اس میں وہ پہلی بار اشارے کا اشتراک کرتے ہیں اب یہ جو کچھ بھی ہو اور دوسرے لمحے میں اس کو یادداشت کے ذریعے سے شناخت کرتے ہیں۔ دوسرا جو ہمیشہ فرق سے شناخت ہوتا تھا خود اس کے متعلق کسی واضح طور پر امتیاز نہیں ہوا۔ جب زمانہ حد سے زیادہ کم ہوتا تو پہلا دوسرے سے بالکل علیحدہ نہ ہو سکتا تھا۔ دوسرا طریقہ یہ کہ توجہ کو ایک خاص قسم کے اشارے کے لئے تیار کیا جاتا ہے اور دوسرے لمحے میں اس امر کا توقف کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ آیا یہ اپنے ساتھی سے پہلے آیا ہے یا بعد میں۔

”اس طریقے نے اندر بہت کچھ ناک رہتا ہے جس الزام کے لئے ذہن کو طیار نہیں کیا جاتا وہ حافظے میں دوسرے کی نسبت زیادہ کمزور و مبہم ہوتا ہے اور اس کا وقت اچھی طرح سے متعین نہیں ہوتا۔ ہم ذہنی طور پر قومی محرک کو جس کی طرف ہم متوجہ تھے بالکل اسی طرح پہلا سمجھ لیتے ہیں جس طرح ہم خارجی طور پر قومی محرک کو پہلا سمجھ لیتے ہیں۔ تاہم ہو سکتا ہے کہ صورت حال اس کے

برعکس ہو۔ بس سے بصر کی جانب اختارات کرنے میں اکثر ایسا معلوم ہوا کہ گویا وہ ارتسامات جن کے لئے یہ تیار تھی دوسرے ارتسامات کے آنے سے قبل ہی موجود تھے۔

جب ارتسامات میں بہت زیادہ فرق ہوتا تھا تو ایک سنہر خود اپنے آپ کو کثرت سے یہی طریقہ استعمال کرتا ہوا پاتے تھے۔

اس قسم کے مشاہدات میں (جن کو ان مشاہدات کے ساتھ گڈ ٹڈ نہ کرنا چاہئے جہاں کہ وہ اشارے بعینہ نکلیاں تھے اور ان کے ایک دوسرے کے بعد ہونے کو محض دو گونہ ہی سمجھ لیا گیا تھا، اور اس قسم کا کوئی امتیاز نہ تھا کہ ان میں سے پہلے کونسا ہوا ہے) ظاہر ہے کہ ہر اشارے کو ہمارے ادراک میں مختلف لمحہ زمانی کے ساتھ مرکب ہونا چاہئے۔ یہ دو مختلف چیزوں کے ایک ہی وقت میں ذہن پرستولی ہونی کی سادہ ترین مثال ہے۔ اب ان اشاروں کا معاملہ جو بہ وقت ہوتے ہیں بالکل مختلف قسم کا معلوم ہوتا ہے۔ ایسے مشاہدات کے لئے جو صورت حال پر زیادہ سے زیادہ روشنی ڈالیں ہم کو ونٹ کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔ متعلقہ کو زمانہ رد عمل کے اختارات یاد ہو گئے، جن پر ہم نے بات میں بحث کی تھی۔ ونٹ کے اختارات میں کبھی کبھی ایسا ہوا کہ زمانہ رد عمل صفر دیکھا یا اس نے سلیبی صورت اختیار کر لی جس کو اگر معمولی زبان میں ادا کیا جائے تو یہ ہو گا کہ مشاہدہ کرنے والا بعض اوقات اشارے کی طرف اس قدر متوجہ تھا کہ اس کا رد عمل حقیقت میں بھی زمانہ اس کے مطابق ہوا یا اس سے پہلے ہو گیا، بجائے اس کے کہ اس سے سیکنڈ کے کسی حصہ بعد ہوتا، جیسا کہ قدرتی طور پر اس کو ہونا چاہئے تھا۔ آئندہ اس قسم کے نتائج کے متعلق اکثر مواقع پر ذکر آئے گا۔ ونٹ انکی توجیہ میں کہتا ہے۔

”عموماً ہم کو دو محرکوں کی ہوتی کا بہت صحیح احساس ہوتا ہے بشرطیکہ انہیں باہم شدت میں بہت فرق نہ ہو۔ اور اختارات کے ایسے سلسلہ میں جس کے اندر جتنے سے پہلے قبضہ کروایا جاتا ہے، ہم خود بخود ملا کسی ارادے کے رد عمل کرنا چاہتے ہیں اور کہیں کبھی نہیں ہوتا کہ صحیح کے بعد ہم ممکنہ تعمیل سے رد عمل کریں بلکہ اس طرح سے

کہ بہت ممکن ہے کہ ہماری حرکت میج کے ساتھ ساتھ ہی ہو جائے۔ ہم انے احاسات لمس و قوتانی (عضلی انقباض) کو خارجی طور پر اشارے کے ہم وقت کر دینا چاہتے ہیں۔ اور توجہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکثر حالات میں ہم کو تفتہ تبا کا سامنا ہو جاتی ہے۔ ان حالات میں ہمیں اشارے سننے کا تین شعور ہوتا ہے ہم درمحل کرنے ہیں اور ہمارے رد عمل کا احساس عالم وجود میں آتا ہے اور یہ باتیں ایک ہی وقت میں ہوجاتی ہیں۔ ایک اور مقام پر وٹ کہتا ہے۔

”ان مشاہدات کی دشواری اور مقابلہ کمی جن میں زمان رد عمل کو اس طرح سے محدود کیا جاسکتا ہے یہ ظاہر کرتی ہے کہ جب ہماری توجہ پوری شدت سے کام کر رہی ہو اس وقت اس کو دو قصودوں پر بھی قائم رکھنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات بھی دیکھنے کے لائق ہے کہ جب ایسا ہوتا ہے تو انسان ہمیشہ تصورات میں ایک خاص متمرکز کاربدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ان کو کسی پیچیدہ معروض کے اجزا سمجھنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اختیارات زیر بحث میں مجھے اکثر ایسا معلوم ہوا ہے کہ میں نے خود اپنی درج کرنے والی حرکت سے وہ آواز پیدا کر دی جو کیند تختہ پر گر کر پیدا کرتی ہے۔“

ان حالتوں میں جن کا وٹ نے ذکر کیا ہے دشواری یہ ہوتی ہے کہ ایسے واقعات کو جو زمانہ ایک ساتھ نہیں ہوتے، بظاہر واقعات کے ایسے مجموعے میں بدلنا پڑتا ہے جو ایک وقت ہوتے ہیں۔ وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ توجہ کو اس طرح حقیقتہً ہر وقت ارتقاعات کے ہیں اس طرح منقسم کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہے جس سے پیچیدہ محض ہر نفس جن حالتوں کو وہ بیان کرتا ہے وہ حقیقت زمانے کے اور ایک غلط کی حالتیں ہیں یا اگر خود اسی کے الفاظ کو استعمال کیا جائے تو جن کی زمانی ترتیبی کی حالتیں ہیں۔ مگر اس نے اس کے اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز حالات کا مطالعہ کیا ہے۔ یہ ہم کو اپنی تحقیق میں ایک قدم اور آگے بجاتے ہیں اس لئے میں ان کا اقتباس کرنا چاہوں اور جہاں تک ممکن ہو گا خود اسی کے لفظ بھی استعمال کروں گا۔

”حالات اس وقت اور زیادہ پیچیدہ ہو جاتے ہیں جب ہم کو ارتقاعات کے

ایسے سلسلے کا احساس ہوتا ہے جن کے مابین یقین و قطع ہوتے ہیں جس کے مابین کوئی مختلف وغیر مطلق ارتسام اچانک داخل کر دیا جاتا ہے۔ اس وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سلسلہ کے کون سے رکن کے ہم زائد ارتسام کو مطابق محسوس کرتے ہیں۔ اس رکن کے ساتھ جسکی موجودگی کے ساتھ یہ فی الحقیقت موجود ہوتا ہے یا کہیں کچھ اختلاف ہوتا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اگر زائد میں مختلف حاسہ سے تعلق رکھتا ہو، تو ممکن ہے بہت بڑے اختلافات کا احساس ہو۔

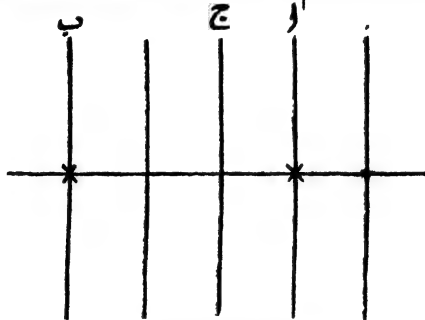
اعتبار کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ سلسلے کے لئے چند بصری ارباب لائے جائیں (جو آسانی کے ساتھ کسی متحرک شے سے چال ہو سکتے ہیں) اور مختلف ارتسام محسوس ہو۔ فرض کرو کہ ایک سو فی کمال رفتار سے ایک دائرے کے گرد گھومتی ہے اور اس قدر رفتاری سے کہ اس کے ارتسامات میں گرد پڑ نہ ہو بلکہ ہر لمحے میں اس کا وضع و مقام تین طور پر نظر آتا رہے۔ فرض کرو وہ گھنٹہ جو اس سو فی حرکت دیتا ہے اس کے اندر ایسا بھی حساب ہو جس سے ہر چکر کے بعد گھنٹی بجے لیکن ایسے مقام پر جو متغیر ہو سکے جس کی وجہ سے مشاہدہ کرنے والے کو پہلے سے کبھی معلوم نہ ہو کہ کس مقام پر گھنٹی بجے گی۔ ایسے مشاہدات میں تین حالتیں ممکن ہیں یعنی گھنٹے کے بجنے کا ادراک یا ٹھیک اس وقت جس کی طرف بجتے وقت سو فی اشارہ کرتی ہے اس صورت میں انحرافات اکائی نہ ہوگا، یا ہم اس کو سو فی کی بعد کجالات کے ساتھ ملا سکتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یہ گویا ایجابی انحرافات ہوگا۔ یا پھر یہ ہوگا کہ ہم اس کو سو فی کی بجنے سے پہلے کی حالت سے ملا دیں گے۔ اور اس کو ہم منہجی انحرافات سے موسوم کریں گے۔ قدرتی بات تو یہ ہے کہ انحرافات ایجابی واقع ہو کیونکہ ادراک کے لئے ہمیشہ کچھ نہ کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن تجربہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حالت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ آواز وقت سے پہلے معلوم ہوتی ہے اور بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ آواز ٹھیک وقت پر یا اس کے بعد آئے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ ان تمام تجربات میں آواز اور سو فی کی خاص وضع کے مابین ترکیب ہونے میں کچھ نہ کچھ وقت تو ضرور صرف ہوتا ہوگا، اور یہ کہ سو فی کی ایک گردش اس کے لئے کبھی کافی نہ ہوگی۔ یہ حرکت اتنی دیر تک ضرور رہنی چاہئے کہ

خود آوازوں کا ایک باقاعدہ سلسلہ بن جائے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ دو دو علیحدہ سلسلوں کا ایک وقت میں ادراک ہوگا، جن میں سے کوئی ایک سرعت کے تواتر کی بنا پر توجہ دے گا۔ یہ بات معلوم ہوئی کہ اولاً آواز میزان کے ایک خاص حصے سے تعلق ہوتی ہے، صرف رفتہ ہی رفتہ سوئی کی کسی خاص وضع سے اس کے ترکیب پانے کا ادراک ہو سکتا ہے۔ لیکن بہت سی گردشوں سے بھی جو نتیجہ حاصل ہوگا، وہ بھی ممکن ہے۔ اعتبار نصیب ناکافی ہو گیا، کیونکہ اس پر توجہ کی اکتفا کی ترکیبات کا بہت اثر ہوتا ہے۔ اگر ہم کھنٹی کی آواز کو سوئی کی کسی اپنی پسند کردہ وضع سے ترکیب دینا چاہیں تو ہم کو بغیر دشواری کے کامیابی ہو جاتی ہے مگر شرط یہ ہے کہ یہ مقام اصل مقام سے زیادہ دور ہو۔ اگر ہم کل میزان کو دھک دیں اور صرف ایک حصہ کو کھلا رہنے دیں جہاں سے کہ ہم کو سوئی گذرتی ہوئی نظر آئے تو ہم میں کھنٹی کی آواز کو اس مقام کے ساتھ ترکیب دینے کا بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے۔ اور ہمیں نہایت آسانی کے ساتھ ہم اس سلسلہ کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ نتائج کے مفید ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان کی طویل اور کثرت مشاہدات سے اخذ کیا جائے جس میں توجہ کی اس قسم کی مقاعدگی قانون تعداد گنہ کے مطابق ایک دوسرے کی تلافی کر دیں گی، اور صحیح قانون کے ظاہر ہونے کا موقع دیں گی۔ اگرچہ میں نے (بوقفیات) برسوں تجربات کئے ہیں مگر اسپر ہی یہ اس قدر کافی نہیں ہیں کہ کل موضوع پر عادی ہو جائیں تاہم یہ ان بڑے قوانین کو ظاہر کرتے ہیں جن کے مطابق ان حالات میں توجہ ہوتی ہے۔

چنانچہ ورنٹ کھنٹی کی آواز کے ظاہری انحراف کی جہت و مقدار میں اتنا ساز کرتا ہے۔ جیت سوئی کی سرعت رفتار پر مبنی ہوتی ہے جس کے سنی یہ ہیں کہ کھنٹی کی آواز کے تسلسل پر مبنی ہوتی ہے جب گردشیں فی سیکنڈ ایک کے حساب سے ہوں تو ہمیں لمحے میں کھنٹی سمجھتی تھی اس کا اس کو تقریباً صحیح اندازہ ہوتا تھا۔ لیکن اس سے زیادہ تیز رفتار پر جن طرز پر غلطیاں ہوتے تھیں۔ اور اس سے کم رفتار پر غلطیاں تقریباً ہمیشہ موجود تھیں دوسری جانب اگر سرعت بڑھتی رہی غلطیاں سب سے کم کی ہوتی رہیں۔ اور اگرست ہوتی رہی تو یکجائی قسم کی ہوتی رہتا

موتنا جوں جوں رفتار اور اس کے تغیرات مست ہوتے ہیں غلطی کی مقدار زیادہ ہوتی ہے
اسخبر میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ انفرادی فرق بھی عام ہوتے ہیں اور
ایک ہی شخص میں مختلف اوقات میں فرق ہوتے ہیں پٹ

۱۔ مدہ اصل پیدل کے مشابہہ کی شخصی مساوات ہے۔ ایک مشاہدہ کرنے والے نے اس کی
استوائی دور بین اس لمحہ کا مشاہدہ کرنے کے لئے دیکھا جس میں ایک ستیاد نصف النہار پر سے
گزر رہا ہے۔ اور دینی سمت میں شیارے کے نصف النہار پر سے گزرنے کے وقت ایک دھگہ
آجاتا ہے جس کے برابر سادی فاصلہ سے اور دھگے نظر آتے ہیں۔ شیارے کے دھگے تک
پہنچنے سے پہلے اس نے گھنٹہ کو دیکھا اور پھر آٹھ دورین پر جس کے سینکڑوں گھنٹہ کی آواز
سے گنتا شروع کیا۔ چونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ شیارہ ٹھیک گھنٹہ کی آواز پر نصف النہار پر سے گزرے اس لئے



(شکل نمبر ۲۵)

مشاہدہ کرنے والے دیکھتا تھا کہ کیا گھنٹہ کی آواز سے پہلے ٹھیک کس مقام پر ہے اور اس کے بعد کس
مقام پر ہے تاکہ سیکڑوں کی گھنٹوں کا اندازہ ہو جائے۔ اس کے لئے وقت کو اسی طرح سے تقسیم کرنا تھا
جس طرح نصف النہار ٹھیک گھنٹہ کی آواز پر معلوم ہوتا تھا اور یہ سیکڑوں کے لئے اور دیکھیں سیکڑوں پر شیارہ خط نصف النہار میں
سے دس کی حد تک ہٹا ہوا معلوم ہوتا، اور بائیسویں پر یہ جہاں کے فاصلہ پر ہوتا تو اگر کسی جہاں سے ۱۱:۱۲
ہو تو شیارہ نصف النہار پر سے پہلے پہنچتا پڑتا اور گایا حالات برابر سے اعتبار کے مشاہدات کے مشابہہ ہیں۔ شیارہ سوئی ہے۔ دھگہ
میں انہیں، اور دینی انحراف کی توقع ہے جو اگر سرعت زیادہ ہو تو ایسا ہی ہو گا۔ مدہ کو تو پہلی ہی مشاہدات میں اس کی مقدار کی پیمائش ہو
سکتی ہے لیکن یہ امر کہ اس کا وجود ہے، اس کا تعین اس امر سے ہوتا ہے کہ کل کل غلطیوں کا اندازہ کیا جاسکے جو یہی مقصد ہوتا ہے
ایک آفریقہ میں ہوتا ہے کہ اوقات میں سرعت زیادہ ہوتا ہے جو کہ بعض زبانوں کے ایسے کو کہتے ہیں کہ بعض اوقات ٹھیک سیکڑوں سے بھی
زیادہ ہوتا ہے۔

[illegible]

ونٹ ان تمام نتائج کی سابقہ مشاہدات (دیکھو صفحہ ۴۶۲) سے توجہ کرتا ہے کہ ردِ عمل اشارے کو کمبض اوقات قبل از وقت کر دیتا ہے۔ اس نے فرض کیا ہے کہ وہیں گھنٹی کی آواز کی طرف اس قدر متوجہ ہوتا ہے کہ اس کا ادراک ہر آواز کے بعد دوسری آواز کے بے ہوشیاء ہوتا رہتا ہے۔ اس کی پختگی کی فطری شرح اس شرح سے جس کے مطابق گھنٹی کی آوازیں آرہی ہیں ممکن ہے تیز ہو یا سست ہو۔ اگر تیز ہو تو آواز وقت سے پہلے سنائی دے گی۔ اگر سست ہو تو وقت کے بعد اس آواز میں سوئی کا مقام وقت پر یا وقت سے پہلے یا وقت کے بعد اوقات نظر آئے گی جب گھنٹی کی آواز ذہنی طور پر سنائی دے گی۔ اگر گھنٹی کی ایک آواز کے بجائے چند ارتعاشات نے جائیں تو اس اور کی پختگی نسبتہ سست ہو جاتی ہے اور سوئی بہت دیر کے بعد نظر آتی ہے کم از کم ان توجہات کو جو ہیری وونٹ اور فلانکس پیش کرتے ہیں میں تو اس طرح سے سمجھا ہوں۔

و مختلف چیزوں کے ایک وقت ایک ساتھ ہونے اور ان چیزوں کی تعداد کے متعلق جن پر کہ ہم ایک وقت میں توجہ کر سکتے ہیں عجب مہیہ کہنا تھا۔

اقسام توجہ

جن چیزوں کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ان سے ہم کو دلچسپی ہے۔ ان سے جو ہم کو دلچسپی ہوتی ہے اس کو ہماری توجہ کی علت و سرمنش کیا جاتا ہے۔ اب یہ بات کو کوئی چیز ایک شے کو دلچسپ بناتی ہے اس پر ہم ابھی غور کریں گے اور اس کے بعد یہ دریافت کریں گے کہ کس منہ میں دلچسپی توجہ کا باعث ہو سکتی ہے۔ فی الحال توجہ کی مختلف طور پر قسمیں بھیج سکتی ہیں۔

(۱) یہ یا تو سر و ضاعت حس کی طرف ہوتی ہے (توجہ حسی)

(۲) یا سر و ضاعت تصور و محاکات کی طرف ہوتی ہے (توجہ عقلی)

(۳) یا تو بالذات ہوتی ہے

(۴) یا شش ہوتی ہے۔ بالذات اس وقت ہوتی ہے جبکہ بحث یا مہج بغیر کسی شے کی نسبت کے دلچسپ ہوتا ہے شش اس وقت ہوتی ہے جب اس کی دلچسپی

کسی اور شے کے اختلاف پر مبنی ہوتی ہے جس میں ذاتی طور پر دلچسپی ہوتی ہے۔ میں جس کو توجہ شش کہتا ہوں اس کو توجہ اور کی بھی کہتے ہیں۔ علاوہ برائیں توجہ یا (۵) تو

بے اختیاری اضطرابی غیر ارادی و بلاسی ہوتی ہے یا (۶) ضلی و ارادی ہوتی ہے۔ توجہ ارادی ہر شے شش ہوتی ہے۔ ہم کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی کبھی

کوشش نہیں کرتے مگر کسی بیداری دلچسپی کی خاطر جس کی یہ کوشش باعث ہوگی۔ مگر حسی اور عقلی قسم کی توجہیں غیر ارادی و ارادی دونوں قسم کی ہو سکتی ہیں۔

غیر ارادی فوری حسی توجہ میں ہر اقسام حسی ہوتا ہے جو یا تو بہت شدید پر حجم فوری ہونا ہے یا جلی ہوتا ہے یعنی ایسا اور اک جو اپنی شدت کے بجائے اپنی نوعیت کی بنا پر ہمارے بعض ظنی رجحانات کو متاثر کرتا ہے۔ اور اس میں بلا واسطہ ایک دلچسپی

کی کیفیت ہوتی ہے۔ حیلت کے باب میں ہم یہ بتائیں گے کہ یہ ہر مختلف حیوانات کے لئے کیونکر مختلف ہوتے ہیں اور ان میں سے کون سے زیادہ تر انسان ہیں یا بے جان

میں یہی عجیب چیزیں و دعااتی چیزیں الفاظ خواہ وغیرہ۔

ذاتی اور حسی مہجات سے متاثر ہونا بچپن اور جوانی کی توجہ کی خصوصیت ہے

سن رسیدہ ہو کر ہم وہ بیچ انتخاب کر لیتے ہیں جو ایک یا زائد افرامی دوا می سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور باقی نے ہماری توجہ متاثر نہیں ہوتی لیکن بچپن میں شکل زیادہ ہوتی ہے اور کوئی ایسی تنظیم غرض نہیں ہوتی جو نئے ارتسامات کا مقابلہ کرے اور یہ فیصلہ کرے کہ آیا یہ قابل توجہ ہیں یا نہیں۔ اسی لئے سب جانتے ہیں کہ بچوں کی توجہ جلد سرخ ہوتی ہے اور یہی بات ان کے ابتداءئی اسباق کو اس قدر پریشان کر دیتی ہے۔ کوئی شہید جس جو جن اعضا کو اسکا ادراک ہوتا ہے وہ فوراً اس کے ہو جاتے ہیں۔ اور اس وقت جو کام کرنا ہوتا ہے وہ قلعہ بھول جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی معصفت کہتا ہے کہ توجہ کی۔ بے اختیاری و اضطرابی نوعیت بچے کو ایسا کر دیتی ہے کہ وہ گویا ان اشیاء کے مقابلے میں جو اس کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں خود اپنا کم ہے اور ان کا زیادہ۔ ہر مسلم کے لئے پہلے اسی پر غالب آنا ضروری ہے یعنی لوگوں کی توجہ کی یہ نوعیت کبھی نہیں جاتی اور زندگی کے ختم تک ان کا کام ذہن کی آوارہ گردی کے وقفوں میں ہوتا ہے۔

جب ارتسام نہ تو شدید قسم کا ہوتا ہے اور نہ جلد متاثر کر سکی قوت رکھتا ہے بلکہ تجربہ ماضی اور ان چیزوں سے تعلق رکھتا ہے جو تجربہ ماضی میں ہوتی ہیں تو اس وقت بے اختیار ہی ماضی توجہ شوق ہوتی ہے۔ ان اشیاء کو محرم کاست توجہ کہہ سکتے ہیں۔ ارتسام ان سے دھپی مائل کرتا ہے اور یہ ان کے ساتھ مرکب ہو کر ایک پیچیدہ شے بن جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ ذہن کے نقطہ مسک میں آجاتا ہے۔ مثلاً خیف قبضہ ہٹ کوئی دھچک آواز نہیں ہے۔ بہت ممکن ہے دنیا کے تمام شعوریں اس کا امتیاز نہ ہونے کے گریب یہ اشارہ ہوتا ہے مثلاً عاشق کا کھڑکی کو مقبضہ پھانسا تو اس کا ادراک نہ ہونا مشکل ہے۔ ہر بارٹ لکھتا ہے۔

غلط عبارت ایک ادب کے کانوں کو کس قدر بری معلوم ہوتی ہے غلط نمونہ ایک منہ کے کانوں کو کتنا ناگوار گذرتا ہے یا اسی طرح ایک جہذب شخص کو بدتمیزی کس درجہ گراں گذرتی ہے جس معلم کے ہم کلامتائی اصول اس قدر اذہر ہوئے ہوں کہ ہم ان کا کمال امتیاز و ہوت کے ساتھ

اپنے ذہن میں اعادہ کر سکتے ہوں تو ہم اس علم میں کس قدر جلد ترقی کر جاتے ہیں۔ اس کے برعکس جب مضمون کے مبادی کی واقفیت ہم میں پہلے سے کافی رجحان یا تقابل پیدا نہیں کر دیتی تو ہم خود اصول کو کھنڈا کھنڈا اور غیر یقینی طور پر سیکھتے ہیں۔ اور انکی توجہ کا نہایت واضح طور پر بہت ہی چھوٹے بچوں میں اس وقت مشاہدہ ہو سکتا ہے جب وہ اپنے بزرگوں کی کسی ایسی گفتگو میں سے جو ہنوز ان کے فہم سے باہر ہوتی ہے اچانک کہیں کہیں ایک اور لفظ سن لیتے ہیں جس کو وہ جانتے ہیں اور اسکو وہ آپ ہی آپ دہراتے ہیں۔ نیز اس کائنات میں بھی مشاہدہ ہو سکتا ہے جب ہم اسکا ذکر کرتے ہیں اور اسکا نام لیتے ہیں تو ہماری طرف دیکھتا ہے اور اس سے وہ وصف بھی کچھ دور نہیں ہے جو اسکول کے لڑکوں کے آوارہ گرد ذہن سے تعلیمی گفتگو میں ظاہر ہوتا ہے یعنی جس لمحے میں ان کا استاد کوئی کہانی بیان کرتا ہے تو اس وقت ضرور متوجہ ہوتے ہیں مجھے یاد ہے کہ جن جماعتوں میں تعلیم دیکھپ نہیں ہوتی اور تادیب کم ہوتی تھی ان میں ہمیشہ ایک قسم کا شور سناؤ دیا کرتا تھا اور جتنی دیر کہانی جاری رہتی اتنی دیر کے لئے یہ ہمیشہ کو قوف ہو جایا کرتا تھا۔ جب لڑکے سنتے ہی نہ تھے تو ان کو یکس طرح سے معلوم ہو جایا کرتا تھا کہ کہانی کب شروع ہوئی۔ ہمیں شک نہیں کہ ان میں سے اکثر اسناد کے کلام کا کچھ نہ کچھ حصہ ہر وقت ضرور سنتے رہتے تھے لیکن ان میں سے بیشتر ان کے گذشتہ علم اور اشغال سے کوئی تعلق نہ رکھتا تھا اس لئے غیر منظوم الفاظ ان کے شعور میں داخل ہونے کے ساتھ ہی اس سے خارج ہو جاتے تھے۔ مگر دوسری طرف جیسے ہی الفاظ ایسے گذشتہ خیالات کو تازہ کرتے تھے، جو منظوم سلسلوں کے اندر ہوتے تھے ان کے ساتھ نئے ارساات آسانی کے ساتھ ترکیب پا جاتے تھے۔ اس کے بعد قدیم و جدید خیالات سے مل کر ایک مجموعی دھبہ پیدا ہو جاتی تھی۔ اور متعلق تصورات کو باب شعور کے باہر تحلیل دیتی تھی۔ اور ان کے بجائے تصویری دیر کے لئے مجتمع توجہ کو لے آتی تھی۔ جب ہم مثال کے ایسے سلسلہ کا خیال کرتے ہیں جو بطور خود پہچان یا دھبہ کی باعث ہوتا ہے تو اس وقت خیر ارادہ عقلی توجہ ذاتی ہوتی ہے۔ مثالاً کہیں قیدی غایت کا وسیلہ ہو چکی حیثیت سے دھبہ کی باعث ہوتی ہیں یا وہ شخص اس بنا پر دھبہ کی باعث ہوتی ہیں کہ وہ ایسی شے کے تعلق رکھتی ہیں جو ان کو عزیز

کر دیتی ہے۔ چونکہ بہت سی حقیقی اشیا مل کر منکر کے لئے ایک سروصن بن جاتی ہیں اگلے عقلی ہیچ کی بالذات اور حقیقی توجہ میں کوئی امتیاز نہیں کیا جاسکتا۔ عقلی توجہ میں مصروف ہوتے وقت ممکن ہے خارجی چیزوں سے ہم اس قدر بے توجہ ہو جائیں کہ ہم کو ان کا علم بھی نہ رہے۔ ہر قسم میں خیالی پلاؤ یا سدید غور و فکر کے ہم اس حالت میں منتقل ہو سکتے ہیں۔

یہ بات مشہور ہے کہ ارقیدوس ہندسی غور و فکر میں اس قدر مہلک تھا کہ اسے ساڑھ کیور کے فتح ہو جانے کا علم خود اپنے مہلک زخم سے ہوا۔ اور رومی سپاہیوں کے داخلہ پر وہ چلا کر دیکھ جاتے ہوئے دائرے کو نہ بلکاڑ دینا۔ اسی طرح سب جوزف میلکیو جو نہایت ہی قابل شخص ہوا ہے وہ طالب علمی کے زمانے میں پیرس کے سینٹ بارٹھولومیو کے قتل عام کے دن ہومر کے مطالعے میں اس قدر مہلک تھا کہ اس کو اس حادثے سے اپنے بچ جانے کا علم ایک دن بعد ہوا ہے۔ فلسفی کارینڈز کبھی کبھی اس قدر غور و فکر میں مہلک ہو جائے گا غور تھا کہ ایسی باندی ہوتا اپنے بچوں کی طرح سے کہا نا کہلانے کی ضرورت پڑا کرتی تھی۔ نیوٹن کے متعلق مشہور ہے کہ جب وہ ریاضیاتی تحقیقات میں مصروف تھا تو کئی بار کھانا کھانا بھول گیا ہے۔ کارڈن جو نہایت ہی مشہور فلسفی اور ریاضی داں ہوا ہے کہ وہ ایک بار سفر کر رہا تھا اتنا سفر میں اس نے کسی مسئلے پر غور کرنا شروع کیا تو اب وہ سفر اور اس کے مقصود دونوں کو بھول گیا۔ اس کے گوجوان نے پوچھا کہ کیا اور آگے چلوں تو اس نے کوئی جواب نہ دیا اور جب رات کے وقت اسے ہوش آیا تو اسے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ گاڑی ٹھیری ہوئی ہے اور وہ بھی بالکل ایک سولی کے نیچے۔ ویٹانامی ایک مشہور ریاضی داں گذرا ہے اس کا یہ حال تھا کہ کبھی جب وہ غور و فکر میں مصروف ہوتا تھا تو وہ زندوں کے بجائے مردوں سے زیادہ مشابہ معلوم ہوا کرتا تھا اور اس حالت میں اس کو اپنی گرد و پیش کی کسی شے کا علم نہ ہوتا تھا۔ بوڈس کا قصہ ہے کہ اپنی شادی کے دن زبانی حقیقت پر غور کرتے ہوئے وہ سب کچھ بھول گیا اور اس کو محفل عقد کی ایک سفارت نے ہوشیار کیا جنہوں نے دیکھا کہ وہ اپنی گائیڈری کی تصنیف میں مہلک ہے۔“

انہماک ممکن ہے اس قدر ہو کہ نہ صرف معمولی حسین محسوس نہوں بلکہ شدید ترین تکالیف کا بھی احساس ہو۔ پیکل و پیکل اور رابرٹ ہال میں کہتے ہیں کہ ایسی قوت تھی۔ ڈاکٹر کارپنٹر اسے متعلق سمجھتے ہیں۔

”کہ اکثر ایسا ہوا ہے کہ میں نے بعضی درد کی حالت میں یکدم شروع کیا اور در اس قدر ہوتا تھا کہ مجھے یہ خیال ہوتا تھا کہ آگے بڑھنا کسی طرح ممکن نہ ہو گا لیکن جیسے کہ قوت ارادی سے کام لیکر میں نے دریائے خیال میں کچھ دور سفر کر دیا اور کی تو بغیر کسی رکاوٹ کے آگے بڑھا چلا گیا۔ یہاں تک کہ انجام پر پہنچ گیا اور توجہ آزاد ہو گئی۔ اب در اس شدت سے ہوتا تھا کہ برداشت نہ ہونے لگتی تھی اور مجھے تعجب ہوتا تھا کہ انہی مدت تک میں نے کیونکر محسوس نہیں کیا۔“

ڈاکٹر کارپنٹر کہتے ہیں کہ میں قوت ارادی کے ذریعے کچھ دور تک بڑھ جاتا تھا۔ کوشش ہی فعلی یا ارادی توجہ کو متاثر کرتی ہے۔ یہ ایک ایسا احساس ہوتا ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے لیکن اکثر لوگ اس کو ناقابل بیان کہیں گے۔ جب ہم بہت ہی خفیف ارشام کو محسوس کرنا چاہتے ہیں خواہ وہ باصرہ سامعہ شامہ ذائقہ لاسہسی میں سے ہو۔ ہم کوس دائرے میں توجہ ارادی نظر آتی ہے جب کبھی ہم ایسی جس کو چھانا چاہتے ہیں جادہ محسوس کے انہوہ میں ملی ہوتی ہے تو ہم اس کو کسی دائرے میں پالتے ہیں جب ہم نسبتہ قوی ہجرات کی کششوں کا مقابلہ کرتے ہیں اور کسی ایسی شے میں اپنے ذہن کو مشغول رکھتے ہیں جو طلبنا موثر نہیں ہے تو بھی ہم اس کو پالتے ہیں۔ بالکل انہیں حالات کے اندر ہم اس کو عقلی دائرے میں بھی پالتے ہیں مثلاً جب کوئی تصور ہم کو مبہم طور پر ہو اور ہم اس کے روشن و مبہم کرنے کی کوشش کریں یا محنت سے اس کے مشابہت میں امتیاز کریں یا استقلال کے ساتھ ایسے خیال پر جمے رہیں جو ہماری خواہش کے اس قدر خلاف ہو کہ اگر اسکو بڑی چھوڑ دیا جائے تو فوراً تسلی و جذبی قسم کے مشاللات کو جگہ دیدے۔ فرض کرو ایک شخص ایک دعوت میں ہے۔ ایک قریب جو شخص مینا ہے وہ اس کو تہمت تہمت نہایت ہی ناگوار اور ناقابل قبول نصیحتیں کر رہا ہے اور سب جہان دیکھ چہیزوں کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں اور زور زور سے قہقہے لگا رہے ہیں۔ ایسا شخص اپنے برابر والے کی باتیں سننے کے لئے ہر قسم کی

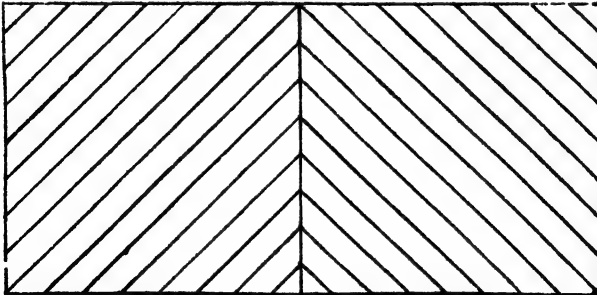
تو جہی سعی سے کام لے گا۔

توجہ ارادی ایک وقت میں چند سیکنڈ سے زیادہ قائم نہیں رہ سکتی مسلسل توجہ ارادی جس چیز کو کہتے ہیں وہ تدریجی کوشش کا اعادہ ہوتا ہے جو موضوع کو از سر نو ذہن کے سامنے لاتی ہیں۔ جو مضمون پہلی بار توجہی سعی سے ذہن کی طرف لوٹتا ہے وہ اگر طبیعت کے موافق ہوتا ہے تو نشو و نما پاتا ہے اور ان کا نشو و نما دیکھنا پسپا ہوتا ہے تو یہ بے اختیار کچھ دیر تک توجہ کو اپنی طرف مبذول رکھتا ہے کچھ دیر ہوئی کہ ڈاکٹر کاربنیئر نے کہا تھا کہ دریائے خیال مجھ کو اپنی ساتھ لیجاتا ہے۔ انفعالی و پچھپی کم و بیش مدت تک باقی رہ سکتی ہے جیسے ہی یکزدہ ہوتی ہے تو کسی شے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور ارادی کوشش ممکن ہے پھر اسکو موضوع کی طرف لوٹا لائے مگر یہ موافق حالات میں یہ سلسلہ گفتگوں جاری رہ سکتا ہے لیکن بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ نفسیاتی اعتبار سے ایک غیر متغیر شے کی طرف اتنی دیر تک توجہ نہیں ہوتی رہتی (صفحہ ۲۷) بلکہ توجہ ایک سلسلہ کی طرف ہوتی ہے جس کے اجزا باہم مربوط ہوتے ہیں اور جس سے صرف ایک موضوع بنتا ہے اور جس پر توجہ جمی ہوئی ہے کوئی شخص سلسلہ طور پر کسی ایسی شے کی طرف توجہ نہیں کر سکتا جو بدلتی ہو۔

بعض موضوع ایسے ہوتے ہیں جن کا کچھ مدت کے لئے نشو و نما نہیں ہوتا۔ یہ شعور سے بالکل خارج ہو جاتے ہیں اور ذہن کو کسی ایسی شے کی طرف متوجہ رکھنے کے لئے جو ان سے تعلق رکھتی ہو، ایسی غیر متناہی تازہ کوشش کی ضرورت ہوتی ہے کہ قوی ترین قوت ارادی بھی بہت جلد تھک جاتی ہے اور جی لا سکان مقابلہ کرنے کے بعد زیادہ تسلیاتی مطالبات کے آگے سر تسلیم خم کر دیتی ہے۔ ہر شخص کے لئے بعض ایسے عنوان ہوتے ہیں جن سے وہ خوف زدہ لگھوڑے کی طرح بدکتا ہے اور جن کی جہاں اس نے جھلک دیکھی اور وہ بھاگا۔ مثلاً فضول خرچ کے لئے فضول خرچی کے مین مشاب کے وقت اس کی گفتگوں ہوتی پوچھی کا خیال۔ مگر فضول خرچی ہی کو کیوں نہیں۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص جو اپنے شوق میں مصروف ہوتا ہے اس کے ذہن میں ایسے اغراض کا

خیال جو اس کے شوق کے منافی ہوں لمحہ بھر بھی نہیں ٹھہر سکتا یہ مین غنمون شباب میں تذکرہ موت کے مشابہ ہے۔ فطرت اس قسم کے عواذات کو نظر سے اجھل کر دیتی ہے۔ اسے تندرست ٹالک کب تک کوا اپنے مقبرے کا خیال کئے جائیگا۔ نسبتہ معمولی حالتوں میں بھی اسی قدر وقت ہوتی ہے اور خصوصاً صاحب کو دماغ ٹھکا ہوا ہوتا ہے۔ معاملہ زیر بحث کی ناخوشگوار سی سچنے کے لئے ذرا ذرا سے ہلانے تلاش کر لئے جاتے ہیں مثلاً میں ایک شخص سے واقف ہوں جو آگ کھڑے گا کھڑے گا کرسیاں سیدھی کر دیکھا میں کو سیدھا کرے گا اخبار اٹھائیگا۔ الماری میں سے کوئی کتاب نکال لے گا ناخن بنانے لگے گا فرضاً کسی کسی طرح سے صبح کا وقت ضائع کر دے گا اور یہ سب بغیر کسی خیال کے ہو گا اور محض اس لئے کہ شغلی کے سبق کی طیار سی کرنی ہوتی ہے جس سے اس کو نفرت ہے اس لئے اس کے علاوہ وہ کام کرے گا۔

علاوہ برائیں معروض کا متغیر ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر معروض باصرہ سے متعلق ہے تو یہ نظر سے اجھل ہو جائیگا۔ اگر سامع سے تعلق رکھتا ہے تو ناقابلِ سماعت ہو جائے گا دیکھ کر طبعاً ہم اس کی طرف قطعی طور پر متوجہ ہوں) ہلیم ہو لٹن جس نے اپنی توجہ کسی سے اس طرح پر سخت ترین امتحانات کئے ہیں کہ اس نے اپنی آنکھوں کو ایسی اشیاء کے دیکھنے پر مجبور کیا جو عموماً نظر انداز کر دیتا تھا ہیں۔ وہ شبکی رقبہ کی فصل میں اس مسئلے کے متعلق بعض دھجپ بائیں بیان کرتا ہے جس منظر کا شبکی رقبہ نام ہے موم یہ ہے کہ اگر ہم ایک آنکھ سے دو مختلف تصویروں کو دیکھیں (مثلاً جیسی ذیل میں ہیں) تو شعور میں بعض اوقات ایک تصویر آئے گی اور بعض اوقات دوسری یا سب سے



کہ دونوں کا کچھ کچھ حصہ شعور میں آئے گا۔ مگر دونوں تصویریں کبھی نہ آئیں گی۔ اب ہیلیم ہولٹز کہتا ہے۔

”میں دیکھتا ہوں کہ میں ارادی طور پر کبھی خطوط کے ایک نظام کی طرف توجہ کر سکتا ہوں اور کبھی دوسرے کی طرف اور پھر یہ نظام کچھ دیر کے لئے نظر آتا رہتا ہے بجائیکہ دوسرا نظر سے بالکل غائب ہو جاتا ہے مثلاً ایسا اس وقت ہوتا ہے جب میں پہلے ایک سیکلے کے اور پھر دوسرے سلسلے کے خطوط گننے کی کوشش کرتا ہوں۔۔۔۔۔ لیکن توجہ کو کچھ دیر کے لئے کسی ایک نظام کی پابندی کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ سوائے اس حالت کے کہ جب ہم اس کے دیکھنے کے ساتھ کسی ممتاز غرض کا بھی اشتغال کہیں جو توجہ کے فعل کو ہمیشہ تازہ کرتا رہے۔ ایسا خطوط گننے ان کے فاصلوں اور اس قسم کی دوسری چیزوں کا مقابلہ کرنے سے ہو سکتا ہے۔ ایسا توازن توجہ جو ذرا دیر کے لئے بھی باقی رہے کسی حالت میں محال نہیں ہو سکتا۔ توجہ کو جب اس کی حالت پر تھوڑا دیا جاتا ہے تو یہ قدرتی نئی نئی چیزوں کی طرف منہ دل ہونے لگتی ہے اگر ہم اس کو ایک ہی مردض پر قائم رکھنا چاہیں تو ہلکے مردض سے متعلق کوئی نہ کوئی نئی چیز دریافت کرنے کی منکر میں رہنا چاہئے خصوصاً اس وقت جبکہ اور قوی ارتکابات ہم کو اپنی طرف کھینچ رہے ہوں“

اور پھر ایک مصنف پر نکتہ چینی کرتے ہوئے جس نے توجہ کو ایسی فعلیت قرار دیا تھا جو قطعی طور پر شعوری ارادے کے تابع ہوتی ہے ہیلیم ہولٹز لکھتا ہے۔

”صرف ایک حد تک صحیح ہے۔ ہم اپنی آنکھوں کو اپنے ارادے سے حرکت دیتے ہیں۔ مگر ایسا شخص جس کو شوق نہ ہو وہ آسانی کے ساتھ ان کے مائل کرنے کا ارادہ پورا نہیں کر سکتا۔ مگر وہ ہر لمحہ کسی قریب کی شے کی طرف دیکھنے کا فہم بنام دے سکتا ہے جو عمل سیلان کو مستلزم ہے۔ جب کسی شے سے ہماری دلچسپی ختم ہو جاتی ہے اور ارادہ اس طرح مجرد طور پر قائم ہوتا ہے تو ہم اس کی طرف اسی طرح سے مسلسل توجہ نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم اس شے کے متعلق خود سے نئے سوالات کر سکتے ہیں جس سے اس میں نئی دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے اور توجہ مصروف رہتی ہے۔ توجہ اور ارادے میں جو تعلق ہے اس پر بالواسطہ نہیں بلکہ براہ راست قابو ہوتا ہے“

ہیلم ہولٹز کے یہ الفاظ اصولی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ توجہ کسی پر صادق آتے ہیں تو توجہ ذہنی پر ان کو بدرجہ اولیٰ صادق آنا چاہئے کسی موضوع فکر کی طرف مسلسل توجہ قائم رہنے کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ اس کو متواتر اٹھتے پلٹتے اور تبدیع اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے رہیں۔ ایک مقررہ اور غیر متبادل طور پر بار بار آنے والا تصور ذہن پر صرف بیاری ہی کی حالت میں قابض و متصرف ہو سکتا ہے۔

اب یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جو ذہن قوی تازہ اور عمدہ ہوتا ہے اس کیلئے توجہ مسلسل اس قدر سہل کیوں ہوتی ہے۔ ایسے ذہنوں میں مضامین اُگتے چھوٹتے اور چلتے رہتے ہیں۔ ہر لمحہ وہ ایک نئے نئے توجہ سے خوش ہوتے ہیں لیکن جو ذہن اسباب سے عاری کند و غیر متفرع ہوتا ہے وہ بے شکل کسی شے کی طرف دیر تک توجہ کر سکتا ہے۔ ایک ہی نظر اس کی کسی کے امکانات کو ختم کر دیتی ہے۔ عالیٰ طبع اشخاص کے متعلق عام طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان میں سلسل توجہ کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر کے متعلق یہ خوف ہوتا ہے کہ ان کی نام نہاد قوت بے انتہا رہی یا انفصالی ہوتی ہے ان کے تصورات جھلکتے ہیں اور ان کے زرخیز ذہنوں میں ہر مضمون کی غیر محدود مضامین چھوٹی چلی جاتی ہیں اس طرح ممکن ہے کہ غنٹوں مست رہیں لیکن ان کا علو طبع ان کو متوجہ کرتا ہے۔ ان کی توجہ انہیں عالیٰ طبع بنا دیتی ہے۔ اور جب ہم معاملہ کی تہ تک پہنچتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اور معمولی آدمیوں کی توجہ میں اس قدر فرق نہیں ہوتا جتنا کہ ان کے معروضات کی نوعیت میں ہوتا ہے جن پر ان کی توجہ کامیابی کے ساتھ مبذول ہوتی ہے۔ عالیٰ طبع انسان کے ذہن میں یہ ذخیرہ نامسلو کی طرح ہوتے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک دوسرے کو کسی مقول قانون کے ذریعہ سمجھا سکتا رہتا ہے۔ اس لئے ہم توجہ کو توجہ سلسل کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موضوع تصور غنٹوں ایک ہی رہا ہے۔ عام انسانوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر غیر مربوط ہوتا ہے معروضات کوئی مقول رہبانیں رکھتے اور ہم توجہ کو راہی یا غیر مستقل کہتے ہیں۔

غالباً طباطبائی فی نہایت انسان کو توجہ ارادی کے حامل کرنے میں مارن

ہوتی ہے۔ اس لئے معمولی ذہنی وہب ہی ایسی زمین ہے جس میں قوت ارادی کی فضائل کے پوری طرح پر ہونے کی توقع کیجا سکتی ہے لیکن توجہ خواہ طباعی کی بدولت ہوتی ہو یا قوت ارادی کے زور سے جس قدر دیر تک کوئی شخص کسی مضمون کی طرف متوجہ ہوتا ہے اسی قدر زیادہ وہ اس مضمون پر مدامی ہو جاتا ہے۔ توجہ گریزاں کو ارادی طور پر کسی شے کی طرف بار بار واپس بلا لینے کی قابلیت فیصلہ سیرت و ارادے کی اصل جڑ ہے جس شخص میں یہ نہ ہو تو وہ کامل نہیں ہو سکتا۔ جو تعلیم اس قوت یا قابلیت کو ترقی دے وہی بہترین ہوگی۔ لیکن اس معیار کو عمل میں لانے کے لئے ہدایات دینے کی نسبت اس کی تعریف کر دینا زیادہ آسان ہے۔ صرف ایک عام تفلیسی اصول توجہ سے متعلق ہے اور وہ یہ ایک بچہ کے پڑھنے کے لئے مضمون میں جس قدر زیادہ دھچکیاں ہونگی۔ اسی قدر وہ زیادہ متوجہ ہوگا اس لئے اس کا مضمون سے اس طرح تعارف کروادو جو ہر نئی شے کو کسی پہلی حال کر دہائے کے ساتھ منسلک کر لے۔ اور اگر ممکن ہو تو استعجاب پیدا کر دو تاکہ نئی شے کسی ایسے سوال کے جواب یا اجز و جواب کے طور پر ہو جو اس کے ذہن میں پہلے سے سر جو د تھا۔

اب ہم اقسام توجہ بیان کرنے کے بعد اس کے اثرات و نتائج کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

نتائج توجہ توجہ کے نتائج اس قدر کثیر ہیں کہ بیان و اندازے میں نہیں آسکتے۔ بنی نوع اور کل افراد کی عملی نظر سہری زندگی اس انتخاب سے عالم وجود میں آتی ہے جس کو

ان کی توجہ کی عادی جہت مستلزم ہوتی ہے۔ ان کے لئے اس کے بعض نتائج پر روشنی پڑے گی۔ فی الحال اس قدر بیان کر دینا کافی ہے کہ ہم میں سے ہر شخص کی پسند اس پر مبنی ہوتی ہے کہ وہ ایشیا کی طرف کس طرح سے توجہ کرتا ہے اور اس امر کا مدار کہ وہ کس قسم کی کائنات میں خود کو آباد پائے گا اس کے انداز توجہ پر ہوتا ہے۔

توجہ کے فوری نتائج کی بدولت ہم -

(۱) ادراک کرتے ہیں

(۲) نقل کرتے ہیں

(۳) امتیاز کرتے ہیں

(۴) یاد رکھتے ہیں

اور یہ ہم اس سے بہتر طور پر کر سکتے ہیں جو بصورت دیگر ممکن ہوتا - یہ سب کچھ تدریجی شکل اور ہر شے کے متعلق زیادہ وضاحت سے ہوتا ہے - نیز یہ (۵) زمانہ توکل کو مختصر کر دیتی ہے -

(۱) اور (۲) غالباً اکثر اشخاص یہ نہیں سمجھتے کہ ایک جس جس کی طرف

ہم متوجہ ہوتے ہیں اس سے قوی تر ہو جاتی ہے جیسی اس کی طرف توجہ نہ کرنے کی صورت میں تھی - تاہم یہ بات بالکل واضح نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے اس پر کچھ بحث ہوتی ہے جس کی شدت و قوت سے اس کی وضاحت کو علاحدہ سمجھنا چاہیے جس کی شدت میں اضافہ کرنا بہت بڑا کام ہے جو توجہ کر سکتی ہے - لیکن جب واقعات کی بنیاد چھان بین کی جاتی ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ایک حد تک وجوہ کی اضافی شدت میں توجہ کرنے اور توجہ نہ کرنے سے فرق واقع ہو سکتا ہے - یہ مضمون اس بات کو جانتا ہے کہ وہ ایک منظر کو اپنی آنکھوں کے ماننے کس طرح سے اپنی توجہ کی رد و بدل سے بہ اعتبار رنگ گرم اور سرد کر سکتا ہے - وہ گرم کرنا چاہتا ہے تو اسے بہت جلد ہر شے میں سے سرخ رنگ پیچھتا ہوا نظر آتا ہے اور اگر سرد کرنا چاہتا ہے تو ہر شے میں نیلا رنگ پیچھتا ہوا نظر آتا ہے - اسی طرح سے ایک فتمہ میں بعض سروں یا سر تیوں کے سنسنے میں جن آوازوں کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ ہم کو پہلے کی نسبت زیادہ بلند اور زیادہ نمایاں معلوم ہونے لگتی ہیں جب ہم یکساں آوازوں کو دہشتی طور پر ہر تیسری یا دوسری آواز کو تیز کر کے تال میل میں تقسیم کر دیتے ہیں تو جس آواز پر توجہ کا زور پڑتا ہے وہ زیادہ شدید معلوم ہوتی ہے - بصری مثالاً مابعد اور دو گونہ مثالاً جو شدید توجہ سے عالم وجود میں آتی ہیں ان کے متعلق سو اے

اس کے اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ خود شبکی حین فی الواقع تیز تر ہو جاتی ہیں۔ یہ خیال اس وجہ سے اور بھی زیادہ قرن قیاس ہو جاتا ہے کہ اگر ایک خیالی بصری شے پر دیر تک توجہ کجائے تو اس کے اندر حقیقی شے کی سی آب و تاب پیدا ہو جاتی ہے اور بعض مشاہدہ کرنے والوں میں تو یہ اپنے بعد اپنی بین سلبی مثال مابعد چھوڑ جاتی ہے (دیکھو باب ۱۱) کسی خاص شدت یا وصف کی قوی توقع کی بنا پر ہم اس کو کسی ایسی شے میں محسوس کرنے لگے ہیں جو اس سے کوسوں دور ہوتی ہے۔ ان واقعات کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ توجہ کسی مسمیٰ ارتسام کو زیادہ شدید نہیں بنا سکتی غائب صیح نہ ہو گا۔

لیکن دوسری طرف جو شدت پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہے اس سے انسان گمراہ نہیں ہوتا جس طرح سے ہم مختلف روشنیوں میں ایک رنگ کا صیغہ ادراک کرتے اور نام لیتے ہیں اور ایک ہی آواز کو مختلف فاصلوں سے پہچان لیتے ہیں اسی طرح سے ہم اشیاء پر توجہ کی مختلف مقداروں کا بھی اندازہ کر لیتے ہیں۔ اور توجہ کی وجہ سے احساس میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے اس کو توجہ سے منسوب کرتے ہیں اور شے کا ادراک اور عقل وہی رہتا ہے۔ خواہ کتنی ہی توجہ کریں ایک فاکسٹری کا غد ہم کو ہلکا معلوم نہیں ہوتا نہ ٹھنڈے کی آواز زیادہ بلند معلوم ہوتی ہے۔ ایسا کرنے سے کوئی شخص فاکسٹری کا غد کو سفید نہیں دیکھ سکتا اور نہ ٹھنڈے کی آواز کو بلند کر سکتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس ہر شخص اس توضیح کو اپنی اس شعوری فعلیت سے منسوب کرتا ہے جو شے کی طرف مبذول ہوتی ہے۔

اگر صورت حال اس کے برعکس ہوتی تو ہم شدتوں کا ان کی طرف توجہ کر کے پتہ نہ چلا سکتے۔ کمزور ارتسامات بقول اٹکپ خود مشاہدہ کرنے سے قوی ہو جائیں گے۔ ممکن ہے میں خیف اور دہی آوازوں کا مشاہدہ نہ کر سکوں بلکہ صرف ان کو محسوس کر سکوں جو مجھے سب سے زیادہ قوی معلوم ہوں یا کم از کم ایسی شدت کا جو میرے مشاہدہ کی مقدار کی ساتھ بڑھتی ہو۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ میں اپنی توجہ کو پیہم بڑھا کر ایک ٹھنڈے ہوئے ارتسام کو خاصی طرح سے محسوس کر سکتا ہوں۔ یہ موضوع ایسا ہے کہ اگر طریقے اختراع کئے جاسکتے تو اس کے متعلق اعتبارات کرنے سے

بہت کچھ حال ہو سکتا ہے۔ فی الحال اس میں ذرا شک نہیں کہ جو کچھ کہ ہم ادراک کرتے ہیں یا جس کسی شے کا ہم کو نقل ہوتا ہے اس کی وضاحت میں توجہ کی مدد سے زیادتی ہو سکتی ہے۔

(۳) وضاحت میں حد تک توجہ سے پیدا ہوتی ہے، اس کے معنی اس خاص شے کے دوسری اشیا سے ممتاز ہونے اور داخلی تحلیل و تقسیم کے ہیں۔ یہ دراصل داخلی امتیاز کے نتائج ہیں جو متبادل مافظہ اور مختلف علاقے کے ادراک کو مستلزم ہے خود سگ کے اندر تو امتیاز تحلیل و ترتیب نہیں ہوتی۔ زیادہ سے زیادہ وہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہمارے ایسا کونجی ایک شرط ہے۔ اور چونکہ ان احوال کا ذکر آئندہ ہو گا اس لئے اس وضاحت کے متعلق اس جگہ گفتگو نہیں کرتے، جو ان سے پیدا ہوتی ہے۔ یہاں پر صرف اس بات کی طرف توجہ کر لینی چاہئے کہ یہ توجہ کا فوری نتیجہ نہیں ہوتا۔

(۴) اس کے متعلق آئندہ ہم میں توجہ پر مبنی پوچھیں، اس امر سے ہم انکار نہیں کر سکتے کہ ایک شے پر جب توجہ کر لی جاتی ہے، تو پھر یہ مافظہ میں باقی رہتی ہے، اور جس شے کو بے توجہی سے گزر جانے دیا جاتا ہے وہ اپنے بعد کو فی نشان نہیں چھوڑتی۔ باب میں (دیکھو صفحہ ۱۶۳) میں گفتگو ہو چکی ہے کہ آیا بعض حالتیں ذہن کی عالمی میں گزر جاتی ہیں اور یہ کہ آیا یہ ایسی حالتیں ہوتی ہیں جن کی طرف توجہ نہیں ہوتی، اور جن کے گندہ جانے کے بعد آئندہ یادداشت کو کسی قسم کے آثار نہ بیٹھے۔ ڈیوگلڈ اسٹیورٹ کہتے ہیں کہ توجہ اور مافظہ کے مابین جو تعلق ہے، اسکو بہت سے مصنفوں نے محسوس کیا ہے، وہ کوٹشیلین لاک اور ہیلوئیس کا بیان نقل کرتے ہیں اور ثانوی خود سگرتی منظر کی (دیکھو صفحہ ۱۱۴) ایسی ذہنی غفلت سے توجہ کرتے ہیں جو اس قدر بے توجہ ہو جاتی ہے کہ اس کو گزر جانے کے بعد اپنے متعلق کچھ یاد نہیں رہتا۔ آئندہ مافظہ کے باب میں ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹیں گے۔

دھ، اس ذیل میں مینی زبان ردخل کے مختصر ہو جانے کے سلسلے میں اثرات توجہ کے متعلق بہت کچھ کہنا ہے۔ چونکہ اس موضوع پر وٹ نے اس قدر کام کیا کہ کسی اور محقق نے اتنا نہیں کیا اور اس کو خاص طور پر اپنا نلیل ہے اس لئے آئندہ

جو کچھ بیان ہو گا وہ بہتر ہے اسی کے الفاظ میں ہو بہ علم کو زمان رد عمل کے متعلق جو اختارات ان کے نتائج اور طریقے باب میں بیان کئے گئے تھے یاد ہو جائے۔ جو واقعات میں اب نقل کرتا ہوں انھو بھی اس باب کا تتمہ سمجھنا چاہئے ورنہ کمٹتا ہے۔

”جب ہم اپنی توجہ پر کسی چیز کے لئے زور دیکر بیٹھے ہیں تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بجائے چیز کے درج کرنے کے ہم بالکل مختلف ارتسام پر رد عمل کر جاتے ہیں۔ اور ایسا اس بنا پر نہیں ہوتا کہ ہم ایک دوسرے سے غلط کر دیتے ہیں۔ اس کے برعکس ہم کو اس حرکت کا جس وقت ہم اس کو غلط سمجھ کر عمل میں لاتے ہیں پورا احساس ہوتا ہے۔ بعض اوقات (اگرچہ کمتر) ایسا ہوتا ہے کہ غلط چیز کی صحیح چیز سے بالکل ہی مختلف حس ہوتی ہے۔ مثلاً ٹکڑے بے اعتبار کرتے وقت آواز کے درج کرینگے بجائے انسان روشنی کی ایک چمک کو درج کر جائے جو اتفاقاً ارادۂ پیدا کی گئی ہو۔ ان نتائج کی ہم یہ فرض کئے بغیر کوئی عمدہ توجیہ نہیں کر سکتے کہ ارتسام کی جانب توجہ کے مرکوز کرنے سے حرکتیں رد عمل کا ایک ابتدائی پہچان پیدا ہو جاتا ہے جس کے لئے خفیف ترین اشارہ بھی اس کو داخلی اخراج میں منتقل کر دینے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ یہ اشارہ ممکن ہے کسی اتفاقی ارتسام سے لگ جائے اور ممکن ہے یہ ارتسام ایسا ہو جس کی طرف توجہ ہونے کا ہمارا مطلقاً کوئی خیال نہ ہو۔ جب ابتدائی پہچان اس شدت تک پہنچ جاتا ہے تو اس وقت جو زمانہ میں ہر دو ان عضلات کے انقباض کے مابین ہوتا ہے جو رد عمل کرتے ہیں وہ ممکن ہے کچھ لمحہ ہو جائے۔

”ایک ارتسام سے پہلے اگر ہوشیار کر دیا جاتا ہے تو اس کے ادراک میں سہولت ہوتی ہے۔ یہ صورت اس وقت ہوتی ہے جب چند صحیح مساوی دقتات کے بعد ہوتے ہیں جب مثلاً ہم رقاص کی حرکات کو آنکھ سے دیکھتے ہیں یا رقاص کے بچنے کی آوازوں کو کان کے ذریعے سنتے ہیں۔ اس صورت میں ہر ضرب آئندہ ضرب کے لئے ایک اشارہ ہوتی ہے جس کا پوری طرح سے تیار توجہ سامت کرتی ہے یہی بات اس وقت ہوتی ہے جب وہ

میچ جس کا ادراک مقصود ہوتا ہے اس سے پہلے ایک خاص وقفہ پر ایک اشارہ ملتا ہے۔ ان حالتوں میں دیکھا گیا ہے کہ وقت میں ہلور پر کم ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔ میں نے زمان رد عمل کے متعلق پیشی اشارے کے ساتھ اور اسکے بغیر تقابلی مشاہدات کئے ہیں جس میں رد عمل کو ناقصادہ ایک تختہ برگینہ کے کرنے پر مشتمل تھا۔ مشاہدات کے پہلے سلسلہ میں کوئی پیشی اشارہ نہیں دیا گیا دوسرے سلسلہ میں گیند کے گرنے سے پہلے کچھ شور ہوا جس نے اشارہ کا کام دیا۔۔۔۔۔ ذیل میں ان اختبارات کے اوسط درجہ کئے جاتے ہیں۔

بلندی جس سے گیند گرتی تھی۔

اوسط	اوسط غلطی	تعداد اختبارات
۵۲۵۳۔۔۔۔۔	۰.۵۱	۱۳
۵۰۶۶۔۔۔۔۔	۰.۶۰	۱۶
۵۳۶۶۔۔۔۔۔	۰.۳۶	۱۳
۵۱۶۵۔۔۔۔۔	۰.۳۵	۱۶

اختبارات کے ایک طویل سلسلہ میں پیشی اشارے اور میچ کے مابین وقفہ ایک ہی رہتا ہے (زمان رد عمل کم ہوتا چلا جاتا ہے اور ممکن ہے کبھی بھی ناقابل التفات حد تک رجحانے (یعنی ایک سیکنڈ کا چند ہزارواں حصہ) یا صفر ہو جائے یا پہلی قیمت اختیار کر لے۔۔۔۔۔ اس منظر کا جو سبب ہم قرار دے سکتے ہیں وہ تیاری توجہ ہی ہو سکتا ہے۔ زمان رد عمل کا مختصر ہو جانا تو آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے مگر یہ بات حیرت سے خالی نہیں کہ یہ صفر رجحانے یا پہلی قیمت اختیار کر لے۔ بائیں ہمہ جو کچھ سادہ زناں رد عمل کے اختبارات میں ہوتا ہے اس سے اس آخری حالت کی بھی توجہ ہو جاتی ہے، اس حالت سے جس میں توجہ پر انتہائی دباؤ ہوتا ہے اور جس حرکت کے ہم انجام دینے کے لئے بالکل تیار ہوتے ہیں وہ غلط اشارے پر ہو جاتی ہے۔ ان اختبارات سے جن میں تنبیہ میچ کے وقت کی پیشین گوئی کر دیتی ہے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ توجہ خود کو اشارے کے مطابق کر لیتی ہے جبکہ ہونے کے ساتھ ہی

اسکا پورے طرح اور اک ہو جاتا ہے اور ادراک کے ساتھ ہی حرکی اخراج بھی وقوع میں آ جاتا ہے ۔

معمولاً جب ارتام کیلئے انسان پوری طرح سے تیار ہوتا ہے تو یہ حرکی مرکزوں کو میچ اور رد عمل دونوں کے لئے استعداد تیار کر دیتی ہے کہ جو کچھ وقت صرف ہوتا ہے وہ بچے کی جانب عضویاتی ایصال میں ہوتا ہے۔ لیکن ممکن ہے یہ وقفہ بھی محو ہو جائے یہی ممکن ہے میچ اور رد عمل خارجی طور پر ہم زمان ہو جائیں یا اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہو جائے کہ رد عمل میچ کے وقوع میں آنے سے پہلے ہو جائے چند صغیر (مثلاً) ہم دیکھ چکے ہیں کہ ونٹ اسکی توجہ ذہن کی اس طرح سے رد عمل کرنے کی کوشش سے کرتا ہے کہ ہم کو اپنی حرکت اور اشارہ جو اس کا محک ہوتا ہے دونوں ایک ہی وقت میں محسوس ہو جائیں جس طرح سے حرکت کامل میں آتا اس کے محسوس ہونے سے پہلے ہونا چاہئے اسی طرح اس کو میچ سے بھی پہلے ہونا چاہئے۔ کیونکہ اس کے بغیر حرکت اور میچ ایک ساتھ محسوس نہیں ہو سکتے۔

ان اختیارات کی خاص نظری دلچسپی اس میں ہے کہ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ توجہ انتظامی اور مسلسل اور تیسرے ایک عمل ہیں کیونکہ ان کے بے بیہوشیاں حرکی نتائج ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ دوسرے ہفتہائی شایعات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ذہنی طور پر بھی مسلسل ہیں مگر ونٹ کے اختیارات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا۔ اس کو قبل از وقت رد عمل کرتے وقت یہ کسی گمان نہیں ہوا کہ اصلی میچ واقع ہو گیا ہے۔

جس طرح سے توجہ ادراک کو سرچ کر دیتی ہے اسی طرح سے اس کے برعکس میچ کے ادراک میں ہر ایسی شے محال ہوتی ہے جو توجہ کو منتشر کرتی ہے یا اس کے مرکز ہونے میں مانع آتی ہے۔

مثلاً اگر ہم ایک آواز پر اس طرح سے رد عمل کریں کہ کہہ دو اور پھر میچ کیے بعد دیگرے اس طرح سے ہوں کہ شاید کہہ کر یا کسی یقین کے ساتھ کسی خاص شدت کے میچ کا انتظار نہ کر کے تو اس صورت میں زمان رد عمل کل مختلف اشاروں میں بڑھ جاتا ہے

ابہ اسی طرح سے غلطی کے اوسط میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ میں قول میں دو مثالیں دیتا ہوں۔۔۔۔۔ پہلے سلسلہ میں ایک قومی اور ایک کمزور آواز یکے بعد دیگرے ایک مقررہ وقفہ کے بعد باقاعدہ ہوتی ہیں جبکہ دوسرے شدت ہر بار پہلے ہی معلوم ہوتی تھی۔ دوسرے سلسلہ میں کمزور اور قومی آوازیں بوقت باقاعدہ ہوتیں۔

۱۔ باقاعدہ سلسلہ

قومی آواز	زمانہ رول	اوسط غلطی	تعداد اختیارات
۱۱۶۔ سیکنڈ	۶۰۱۰۔ سیکنڈ	۱۸	
۵۱۲۷	۶۰۱۲	۹	

۲۔ بیقاعدہ سلسلہ

قومی آواز	۱۱۸۹	۶۰۳۸	۹
کمزور آواز	۶۲۹۸	۶۰۷۶	۱۵

اس سے بھی زیادہ وقت میں اضافہ اس وقت ہوتا ہے جب قومی ارتعاش کے سلسلے میں اچانک کوئی کمزور ارتعاش داخل کر دیا جاتا ہے، یا اس کے برعکس ہوتا ہے۔ اس طرح سے میں نے یہ دیکھا ہے کہ ایسی خفیف آواز جس کا محض ادراک ہی ہو سکتا ہو رول ۴، زیادہ، سیکنڈ تک لے لیتا ہے اور قومی آواز کیلئے ۲۵۔ سیکنڈ تک آجاتا ہے تجربے سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ اگر ایک میچ کی انتظار ہو مگر اس کی شدت ایسی ہو کہ اس کے مطابق توجہ پہلے سے طیارہ ہو سکے۔ تو اس پر رول کرنے میں زیادہ وقفہ صرف ہو گا۔ اس قسم کی حالتوں میں۔۔۔۔۔ جہاں توجہ کی تیاری نامکمل ہوتی ہے تو ادراک اور ارادہ دونوں میں دقت زیادہ صرف ہوتا ہے، لہذا ایسے مہجوں میں جو محض قابل ادراک ہوتے ہیں نمایاں طور پر جو زیادہ دقت صرف ہوتا ہے، اس کی وجہ غالباً یہ ہوتی ہے کہ توجہ اس سے شدت زیادہ شدید مہج کے لئے تیاری کرتی ہے اسی لئے بالکل دہی حالت ہو جاتی جو غیر متوقعہ مہج کی صورت میں ہوتی ہے۔

مگر ان ہیچوں سے بھی زیادہ جن سے پہلے سے واقفیت نہیں ہوتی، بالکل غیر متوقعہ ارساآت میں زیادہ عرصہ لگتا ہے۔ یہ بعض اوقات اس وقت ہو جاتا ہے جب مشاہدہ کرنیوالے کی توجہ بجائے اسکے اشارے کی طرف مبذول ہو منتشر ہو جائے اس کا متعلق عمدتاً کبھی اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ ہیچوں کے طویل سلسلے کے اندر جن کے مابین یکساں فرق ہو ایسے وقفہ پر ایک ہیچ داخل کر دیا جائے جو بالکل خلاف توقع ہو۔ اس کا حالت ذہنی پر پائز ہوتا ہے کہ ان خوشک بڑا ہے۔ ایسی حالت میں زمانہ رد عمل بڑھ کر ممکن ہے سیکڑنے کے ایک چوتھائی حصہ تک آجائے۔ اس سے خفیف تر مگر بہت ہی نمایاں وہ رکاوٹ ہوتی ہے جو اعتبار کے اس طرح ترتیب دینے سے ہوتی ہے کہ مشاہدہ کرنیوالے کو اس کا علم نہیں ہوتا کہ آیا ہیچ روشنی کا ارتسام ہے یا آواز کا بے یاس کا ہے، اور اس وجہ سے وہ اپنی توجہ کسی خاص آلہ حس کی طرف مبذول نہیں کر سکتا۔ ایسی حالتیں اس دباؤ کے احساس کے ساتھ جو توجہ کے متحدہ حالات میں یکجا ہونا ناؤ دل رہنے سے ہوتا ہے ایک خاص قسم کی جینی بھی ہوتی ہے۔

جب آئینہ لا ہیچ شدت اور کیفیت کے اعتبار سے بالکل توقع کے مطابق ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ اور ایسے ہیچ ہوتے ہیں جو توجہ کے ارتکاز کو دشوار کر دیتے ہیں تو دور کی قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اس حالت میں زمانہ رد عمل ہمیشہ کم و بیش بڑھ جاتا ہے۔ سب سے زیادہ سادہ مثال وہ ہے جہاں ایک لمبی ارتسام دوچہہ ارتسات کے ساتھ اور مسلسل شدید حسی ہیجان کی حالت میں محسوس ہوتا ہے سلسلہ ہیچ اسی حاسہ سے متعلق ہو سکتا ہے، جس کا وہ ہیچ جو جس پر رد عمل کرنا ہوتا یا کسی دوسرے حاسہ کا بھی ہو سکتا ہے جب یہ اسی حاسہ کا ہوتا ہے تو جس رکاوٹ کا یہ باعث ہوتا ہے وہ ممکن ہے اسی کی وجہ سے توجہ کے منتشر ہوجانے کی بنا پر ہو مگر اس کی کچھ یہ بھی وجہ ہوتی ہے کہ جس ہیچ پر رد عمل کرنا ہوتا ہے وہ اس کی وجہ سے کم نمایاں ہوتا ہے، اور غلط فہم شدید جس بن جاتا ہے۔ لیکن حقیقت میں اور اسباب بھی موجود ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب ہیچ کمزور ہوتا ہے تو مستلزم ہیچ سے نسبت اس کے کہ جب یہ قومی ہوتا ہے تو زمانہ رد عمل طویل تر ہوتا ہے۔ میں نے اختبارات کئے ہیں جن میں اصل ارتسام یا

اشارہ و عمل گھنٹی کی آواز تھی جس کی قوت کو ایک اسپرنگ کے ذریعہ سے کم و بیش کیا جاسکتا تھا۔ مشاہدات کے ہر مجموعہ میں دو سلسلے تھے ایک میں گھنٹی کی ضربات معمولی طور پر دو جھونکی میں اور دوسرے سلسلے میں ایک دندائے دار تیادیات سے ایک اسپرنگ سے لگ کر سلسلے شور کرتا تھا۔ آخر الذکر سلسلے کے نصف آواز سے حصے (یعنی اڑیں) گھنٹی کی آواز معمولی شدت کہتی تھی۔ دوسرے حصے میں گھنٹی کی آواز استدر شدید ہوتی تھی کہ شور سے غلطیہ پوری صفائی کے ساتھ سنائی دیتی تھی۔

گھنٹی کی آواز	اوسط	انتہا	اقل	تعداد اختیارات
کم شدید ہے	۲۲۱۳-۲۲۱۳	۲۲۹۹-۲۲۹۹	۲۱۸۳-۲۱۸۳	۱۶
بغیر شور کے	۲۱۸۹-۲۱۸۹	۲۲۲۲-۲۲۲۲	۲۱۵۶-۲۱۵۶	۲۱

گھنٹی کی آواز	اوسط	انتہا	اقل	تعداد اختیارات
کم شدید تھی	۲۲۰۳-۲۲۰۳	۲۲۹۵-۲۲۹۵	۲۱۴۰-۲۱۴۰	۱۹
بغیر شور	۲۱۵۸-۲۱۵۸	۲۲۰۶-۲۲۰۶	۲۱۳۳-۲۱۳۳	۲۰

چونکہ ان اختیارات میں آواز ب شور کے ساتھ بھی آواز بغیر شور کی نسبت زیادہ قوی ارتسام پیدا کرتی تھی اس لئے ہم کو اعداد میں رد عمل کے اندیشہ رکھنا پڑا۔ اثر براہ راست نظر آتا ہے۔ جب آبی مہج اور اس کے متلازم ظلل انداز حس مختلف حاسوں کو متاثر کرتے ہیں تو اس اثر میں دوسرے اجزا کا متطبیح بھی نہیں رہتا۔ میں نے اس کا امتحان بصارت و سماعت سے کیا ہے۔ آبی مہج ایک شعاع تھا جو پلانیم کے ایک نقطہ سے نکل کر ایک پائپ پر پڑا تھا۔ مستقل مہج وہ شور تھا جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

شعلہ	اوسط	انتہا	اقل	تعداد اختیارات
بغیر شور	۲۲۲۲-۲۲۲۲	۲۲۸۲-۲۲۸۲	۲۱۵۸-۲۱۵۸	۲۰
شور کے ساتھ	۲۳۰۰-۲۳۰۰	۲۳۹۰-۲۳۹۰	۲۲۵۰-۲۲۵۰	۱۸

جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ ایک ہی حاسہ سے اختیارات کتنی اشعار کی اضافی شدت ہمیشہ کم ہوتی ہے (جو بجائے خود ایک رکاوٹ پیدا کرتا ہے) ان آخری مشاہدات میں رکاوٹ کی جوتدار ہے اس سے یہ قیاس بہت قوی معلوم ہوتا ہے کہ

توجہ میں اس وقت زیادہ خلل واقع ہوتا ہے، جب خلل انداز میں اصل میچ سے مختلف
 ماسے کا ہوتا ہے، نسبت اس کے جب یہ اسی ماسہ سے متعلق ہوتا ہے حقیقت یہ
 ہے کہ شور میں گھنٹی بجنے کے ساتھ ہی انکی آواز کو محسوس کرنا اس قدر دشوار نہیں ہوتا،
 لیکن جب اشارہ غلطہ کا ہوتا ہے تو انسان جب شور سے اس کی طرف متوجہ ہوتا
 ہے تو ایک طرح کے جبر کا احساس ہوتا ہے۔ اس واقعہ کو توجہ کے اور غور سے بھی
 نہایت قریبی تعلق ہے۔ توجہ کی کوشش کے ساتھ اس ماسہ کے اختیار سے جو
 مصروف ہوتا ہے مختلف جسمانی میس ہوتی ہیں اس نے توجہ قائم کرنی کی کوشش کے
 دوران میں جو توانائی موجود ہوتی ہے وہ غالباً آگہ حس میں مختلف ہوتی ہے۔
 اس کے بعد ونٹ چند نظری باتیں بیان کرتا ہے جن کے نقل کرنے کی
 یہیں یہاں ضرورت نہیں اور پھر رکاوٹ کا مندرجہ ذیل جدول دیتا ہے۔

(۱) ارتسام کی غیر متوقعہ شدت

(۱) غیر متوقعہ شدید آواز ۰.۰۰۳

(۲) غیر متوقعہ کمزور آواز ۰.۱۶۱

(۳) مشابہ میچ سے خلل (آواز میں آواز سے) ۰.۰۴۵

(۴) غیر مشابہ میچ سے خلل (روشنی میں آواز سے) ۰.۰۰۸

ذہن کے ابتدائی اعمال سے جو نتائج اخذ کئے گئے ہیں ان سے غلبہ معلوم ہوتا ہے کہ
 تمام اعمال میں جتنی کہ یادداشت اور استدلال وغیرہ کے اعلیٰ اعمال میں بھی جب ایسی
 توجہ منتشر ہونے کے بجائے انکی طرف مبذول کر لی جاتی ہے تو یہ زیادہ مہارت
 کے ساتھ ہو جاتے ہیں۔

اس سے بھی زیادہ دھچپ زمانہ رد عمل کے شہادت فٹنبرگ نے کئے ہیں۔
 معلم کو وہ باتیں یاد ہوتی جو باغ میں درج کی گئی ہیں کہ زمانہ رد عمل اس وقت کم ہوتا ہے
 جب انسان متوقعہ حرکت پر اپنی توجہ مبذول کرتا ہے نسبت اس کے کہ جب وہ متوقعہ
 اشارے کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ ہر فٹنبرگ کی تحقیق ہے کہ جب رد عمل سادہ فطری
 حرکت نہیں ہوتی بلکہ عرف غلطی عمل کے بعد ہی عمل آسکتی ہے اس وقت بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔
 اعتبارات کے ایک سلسلہ میں پانچوں انگلیاں رد عمل کر نیکے لئے استعمال کی گئیں اور

رو عمل کرنے والے کو اشارے کے اختلاف کے ساتھ مختلف انگلی استعمال کرنے کو کہا گیا۔ مثلاً جب ایک لفظ حالت غامضی میں بہ آواز بلند کہا گیا تو اس کو انگوٹے کو استعمال کرنا ہوتا تھا، مضاف الیہ کی صورت میں اس کو دوسری انگلی کو حرکت دینی ہوتی تھی، اسی طرح سے اس کے لئے صفات ضمائر اسمائے اعداد کے لئے اس کو مختلف انگلیوں کو حرکت دینی ہوتی تھی۔ یا پھر شہروں دریاؤں چ پاول پودوں عناصر کے نام پر مختلف انگلیوں کو حرکت دینی ہوتی تھی۔ یا شاعروں مثنویوں فلسفیوں کے ناموں پر وغیرہ ان الفاظ کو اس انگلی سے ساتھ اس طرح سے مطابق کیا گیا تھا کہ ایک خاص لفظ کے کہنے پر اسی متعلقہ انگلی ہی حرکت کرتی تھی، اور اس کے علاوہ کوئی انگلی حرکت نہ کرتی تھی۔ اعتبارات کے دوسرے سلسلہ میں رد عمل ایسے لفظ کے ادا کرنے پر مشتمل تھا جو ایک سوال کے جواب میں ہوتا تھا مثلاً کسی کھانے کے لائق جمیلی کا نام کو وغیرہ یا شکر کی پہلی تمثیل کا نام کو وغیرہ یا کانٹ اور ہیوم میں سے کوئی بڑا فلسفی ہے۔ (یا پہلے سیب چیری اور چند پہلوں کا نام لے کر پوچھا جاتا) ان پہلوں میں سے تم کس کو ترجیح دیتے ہو یا کوٹھے کا بہترین ڈراما کونسا ہے وغیرہ یا حرفہ تھی میں کونسا پہلے آتا ہے حرف ل یا ب سے خوبصورت درخت کا پہلا حرف وغیرہ ان میں سے کونسا کم ہے ۱۵ اور ۲۰ مثنوی ۸ وغیرہ روایات عمل کے ان سلسلوں میں بھی وقت اس وقت بہت کم صرف ہوا جب رد عمل کرنے والے نے توجہ بجائے اسلئے کہ سوال کی طرف کرے پہلے سے جواب کی طرف کی۔ کم سے کم زمان رد عمل شاید ہی ۱/۱۰ سیکنڈ سے زیادہ ہوتا تھا اور زیادہ سے زیادہ اس سے چوگنٹے سے لے کر اٹھ گنا تک زیادہ ہوتا تھا۔

اس قسم کے نتائج کے سمجھنے کے لئے انسان کو یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ ان اختیارات میں رد عمل کرنے والے کو ہمیشہ سے اس سوال کی عام نوعیت معلوم ہوتی تھی جو اس سے ہونی والا ہوتا تھا۔ اور اس وجہ سے اس کو اس حلقہ کا بھی کم و بیش عام ہوتا تھا جس سے اس کا جواب دینا ہوتا تھا بلکہ واجب وہ پہلے ہی سے اپنی

توجہ جواب کی طرف مبذول رکھتا تھا تو اس کے اندر وہ دماغی اعمال جن کا اس کے کل دماغی حلقہ متعلق ہوتا تھا نیم ہجوان کی کیفیت میں رہتے تھے اور اس حالت میں سوال بہت کم وقت میں اس خاص جواب کو ذہن سے بڑا کر لیتا تھا جو اس سے متعلق ہوتا تھا۔ اس کے برعکس جب توجہ محض ہوال کی طرف رہی تھی اور محکمہ جواب کی طرف سے ہٹتی رہی تو حرح کی رقبوں کی یہ استعدادی نیم ہجوانی کیفیت و قورع میں آنے سے قاصر رہی اور جواب کے کل کو سوال کے سن لینے کے بعد ہوتا پڑا۔ اس صورت میں اگر وقت زیادہ صرف ہوا تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ جمع ہجوات کی یہ عمدہ مثال ہے نیز اس صورت کی جس میں توجہ منظر جب پوری شدت کے ساتھ مرکوز نہیں بھی ہوتی اس وقت بھی حرکی مرکوزوں کو تیار کر دیتی ہے اور اس کام کو مختصر کر دیتی ہے جو ایک ہیج کو ایک مقررہ نتیجہ برآمد کرنے کے لئے ان پر انجام دینا ہوتا ہے۔

عمل توجہ بھی کی | اب ہمارے پاس اس قدر واقعات جمع ہو گئے ہیں کہ اس سے نسبتہ پیچیدہ سوال کی طرف ہم متوجہ ہو سکتے ہیں۔
اصلی نوعیت دو عضیاتی عقل جن کی ہم کو جہلک نظر آتی ہے فی الخور ہمارے ذہن کو اس طرف منتقل کرتے ہیں کہ ممکن ہے یہ ملکہ مکمل جواب ہو جائیں میری مراد مندرجہ ذیل اعمال سے ہے۔

(۱) حسی اعضا کا تطابق

(۲) جس شے کی طرف توجہ ہو رہی ہے اس کے ساتھ متعلقہ تصورات قائم کرنے والے مرکوزوں کی انتظاری تیاری۔

(۱) توجہ حسی میں آلات حسی اور عضلات جسم جو ان کے عمل کیلئے مدد ہوتے ہیں ان میں نہایت شدت کے ساتھ تطابق ہوتا ہے خواہ یہ بالذات ہو یا اضطراری مشفق ہو۔ مگر اس امر کا یقین کرنے کے لئے بھی کافی وجوہ ہیں کہ عقلی توجہ یعنی جو معروض کے تصور کی طرف توجہ کے ساتھ ہی آلات حسی میں ایک طرح کا ہیجان ہوتا ہے جو معروض کی بنیاد ہوتا ہے۔ دوسری طرف تصور مرکوزوں کا ہر ہستام اس وقت موجود ہوتا ہے جب معروض سے متعلق (خواہ حسی ہو یا تصویری) ہماری دوسری

ذہن کی اور حسوں سے ماخوذ یا کسی طرح سے مربوط ہوتی ہے۔ یہ کس وقت بھی موجود ہوتی ہے جب توجہ جو اس طرح سے ماخوذ و مشتعل ہوتی ہے کہ اس کو انحصار کی شائبہ پیدا کرتا ہے اور نیز اس وقت بھی جب کہ اس کو ارادہ کی قرار دیا جاتا ہے۔ یہیں ہمیشہ مجموعی ہم و وثوق کے ساتھ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ (کیونکہ ہم بلوغ کے بعد کسی شے کی طرف اس لئے توجہ نہیں کرتے کہ ہم کو اس کے ساتھ جو دلچسپی ہے وہ اس کے اور چیزوں کے تعلقات سے مربوط نہ ہو) کہ حسی تطابق کے دونوں عمل اور تصوری اہتمام ہمارے تمام مقرون توجہی افعال میں ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں۔

اب ضرورت ہے کہ ان دونوں باتوں کو ذرا یہ تفصیل کے ساتھ ثابت کیا جائے پہلے حسی تطابق کو لیتے ہیں۔

جب ہم کسی معروض کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس وقت تو اس کا موجود ہونا ایک بالکل ظاہر بات ہوتی ہے۔ دیکھتے اور سنتے وقت ہم بلا کسی ارادے کے اپنی آنکھوں اور اپنے کانوں کو مناسب وضع میں کر لیتے ہیں۔ سر و جسم کو بھی موڑ لیتے ہیں۔ چمکتے اور سونگتے وقت زبان ہونٹوں اور سانس کو معروض کے مطابق کر لیتے ہیں۔ شعل کو محسوس کرتے وقت ہم آواز حس کو مناسب طور پر پسپہ پھیرتے ہیں ان تمام افعال میں فطری قسم کے غیر ارادی عضلی انقباضات کے کرنے کے علاوہ ہم ان انقباضات کو روکے بھی ہیں جن کے نتیجہ میں عامل پوٹیکا امکان ہوتا ہے مثلاً چمکتے وقت ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ سنتے وقت سانس روک لیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ کم و بیش اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ توجہ جاری ہے۔ چھوٹی احساس ان معروضات کے احساس سے متقابل ہوتا ہے جن کے ساتھ یہ ہوتا ہے اور اس کو خاص طور پر اپنے سے منسوب کیا جاتا ہے حالانکہ معروضات غیر ان پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ہم اس کہ اپنی فطرت کی حس خیال کرتے ہیں اگرچہ یہ ہم کو اپنے اعضاء کے کسی اور شے کے احساس کی طرح سے اس وقت ہوتی ہے جب وہ مطابق ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی شے ذاتی طور پر ہيجان پیدا کرنے والی ہوتی ہے تو اس سے آلات حس میں

اضطرابی تطابق پیدا ہوتا ہے اور اس کے دو نتیجہ ہوتے (۱) ، معروض کی صفاتی
بڑھ جاتی ہے (۲) ، غلیظیت کے احساسات ہوتے ہیں۔ ان احساسات کی غالباً
فشنر نے سب سے پہلے تحلیل کی ہے اور ان قوی ترا احساسات سے جن کا ابھی نام
لیا جا چکا ہے، متنازع کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے،

”جب ہم ایک حاسہ کے معروضات سے توجہ کو دوسرے حاسہ کے
معروضات کی طرف منتقل کرتے ہیں تو ہمیں انتقال جہت اور مقامی دباؤ کے
تغیر کا ناقابل بیان احساس ہوتا ہے ہم کو آنکھوں میں آگے کی طرف زور پڑتا ہوا
محسوس ہوتا ہے۔ یا کانوں کو ایک طرف مائل ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ یہ
احساس توجہ کے ساتھ بڑھتا چلا جاتا ہے اور کسی شے کی طرف غور سے دیکھنے یا کسی
شے کو توجہ سے سننے میں بھی اس کے اعتبار سے بدل جاتا ہے اور ہم اس اعتبار
سے توجہ پر زور پڑنے کا تذکرہ کرتے ہیں۔ یہ فرق اس وقت خاص وضاحت
کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جب توجہ سرعت کے ساتھ آنکھ اور کان کے مابین
ڈاؤن اوڈیل ہوتی ہے جب ہم لامسہ یا ذائقہ یا شامہ کے ذریعہ سے کسی شے کا
پوری وقت کے ساتھ امتیاز کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت مختلف آلات حس کے
اعتبار سے مقام احساس میں نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔“

”لیکن اب جب میں حافظہ یا خیال کی کسی تصویر کو مینز پر ذہن کے سامنے لانا چاہتا
ہوں تو بالکل ایسا ہی احساس ہوتا ہے جیسا کہ ایک شے کو آنکھ یا کان کے ذریعہ
محسوس کرتے وقت ہوتا ہے۔ مگر اس معاملہ احساس کی مقامیت بہت مختلف
ہوتی ہے حقیقی استیا (نیز تشالائے العبد) کی طرف شدید ترین توجہ میں بھی
زور بالکل واضح طور پر آگے کی طرف پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے، اور (جب ایک
حاسہ سے دوسرے حاسہ کی طرف توجہ منتقل ہوتی ہے) ابھی جہت صرف خارجی
آلات کے مابین تبدیل ہوتی ہے۔ اور باقی سر پر زور نہیں پڑتا۔ مگر حافظہ یا خیال
کی حالت مختلف ہوتی ہے کیونکہ اس میں احساس خارجی آلات سے صحت آتا ہے
اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس نے سر کے اس حصے میں پناہ لی ہے، جو
دلغے پر ہے۔ مثلاً اگر میں کسی مقام یا شخص کا تصور کرنا چاہوں تو اس کی تصویر

میرے ذہن کے سامنے اس نسبت سے نہ آئے گی جس نسبت سے میں اپنی توجہ پر آگے کی طرف زور دوں گا، بلکہ اس نسبت سے آئے گی جس نسبت سے میں اس کی طرف سیٹھوں گا۔“

تصورات مافظہ وغیرہ کی طرف توجہ کرتے وقت بہ پیچھے کی طرف جو کشا و محسوس ہوتا ہے، وہ میرے اندر تو زیادہ تر اس سے مشابہ معلوم ہوتا ہے جو ڈھیلوں کے باہر اور اوپر کی طرف دائمی طور پر گردش کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسی گردش کینڈ کی حالت میں ہوتی ہے اور جب ہم کسی خارجی شے کی طرف دیکھتے ہیں تو اس کا کل اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔ میں اس احساس کا صحت پر ذکر کر چکا ہوں۔ اگر تسلیم کروں کہ ان مضوی احساسات کے وجود میں شک ہو تو وہ اس عبارت کو پھر اچھی طرح کے پڑھ لے۔

لیکن یہ بات بھی کبھی سمجھی ہے کہ ممکن ہے کہ ہم ساحت نظر کے حوالی کی کسی شے کی طرف توجہ کریں، مگر آنکھوں کو اس کے مطابق نہ کریں۔ مدرووں کے استناد اسی طرح سے لڑکوں کی حرکتوں کو دیکھتے ہیں جن کی طرف وہ بظاہر نگاہیں معلوم نہیں ہوتے۔ جو تین بالعموم اپنی حوالی کی بصری توجہ کی مدرووں کی نسبت زیادہ تربیت کرتی ہیں۔ یہ نانا حرکات تطابق کے توجہی عمل کے ساتھ عام طور پر اور ہمیشہ رہنے کے خلاف ایک اقراض ہو گا۔ یہ مولا جیسا کہ مشہور ہے کہ ساحت نظر کے حوالی کی کوئی شے اس وقت تک ہماری توجہ کو اپنی طرف منقطف نہیں کر سکتی جب تک کہ یہ نظر کو اپنی طرف منقطف نہیں کر لیتی، یعنی گردش و تطابق کی ایسی حرکتیں اضطراب نہیں ہو جاتیں جن سے متوال قریب بینی سب زیادہ تیز نظر کے حصہ پر واقع نہیں ہو جاتی۔ تاہم مشق سے کوشش کے بعد ہم حاشیہ کی طرف اس طرح توجہ کر سکتے ہیں کہ آنکھوں کو حرکت نہ ہو۔ ان حالات میں مردوخ پوری طرح کبھی واضح نہیں ہوتا۔ شبکیہ میں جو اس کا مقام ہوتا ہے وہ انکی صفائی اور وضاحت کو ناممکن کر دیتا ہے۔ لیکن اور ہر شخص کوشش کر کے اپنے دل کو شفی دیسکتا ہے (کوشش کر نیے ہم کو اس کا اس سے زیادہ واضح و جلی شعور ہو سکتا ہے، جتنا کہ گردش سے پہلے تھا۔ یہی علم ہولٹز اس واقعہ کو اس قدر دیکھ پیرائے میں بیان کرتا ہے، کہ میں

اس کے پورے شاہدے کو نقل کرونگا۔ وہ مجسم نمائی تصاویر کے جوڑوں سے جن پر ایک لمحو کے لئے روشنی پڑتی تھی ایک عجم خے کا ادراک حاصل کر سکی کہ شش کر رہا تھا۔ تصاویر ایک اندھیرے صندوق میں تھیں جس کو کبھی بجلی کا شعلہ روشن کرتا تھا اور درمیانی وقفوں میں آنکھوں کو اوپر اٹھ رہا جانے سے بچانے کے لئے ہر تصویر کے درمیان ایک سوراخ کر دیا گیا تھا اس سوراخ میں سے گزرنے والی روشنی آتی تھی جس کی وجہ سے اندھیرے کے وقفوں میں آنکھ کے سامنے ایک تابدار نقطہ ہوتا تھا۔ متوازی بصری محوروں کے ساتھ ہر ایک مکمل مثال بن گئی۔ دوسرے کی خفیف سی حرکت بھی اس مثال کی وجہ سے معلوم ہو جاتی تھی کیونکہ یہ فوراً دہری ہو جاتی تھی۔ پس طرح ہیلمن ہو لٹرنے معلوم کیا کہ اگر کچھ حرکت دیکھائے تو سادہ غلطی شکلیں شعلہ کی ایک چمک پر مجسم معلوم ہونے لگتی ہیں لیکن جب شکلیں پیچیدہ ہوتی ہیں تو اس وقت ان کے مجموعہ کو سمجھنے کے لئے متواتر بہت سے تشعلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وہ کہتا ہے اب یہ بات دھپسی سے خالی نہیں کہ ہم تصویروں کے سوراخوں پر پوری طرح نظر جمائے رہتے ہیں۔ اور کبھی ان کے مجموعی مثال کو دو میں متفرق نہیں ہونے دیتے مگر اس کے باوجود قبل اسکے کہ روشنی آئے ہم ارادی طور پر اپنی توجہ کو تار یک ساحت کے کسی حصے کی طرف قائم رکھ سکتے ہیں اور روشنی ہونے پر تصویر کے صرف ان اجزاء سے ارتسام لے سکتے ہیں جو اس حصے میں ہوتے ہیں۔ پس اس بارے میں ہماری توجہ ہماری آنکھوں کی وضع و تطابقت یا ان آلات کے کسی معلوم تغیر کی پابند نہیں ہوتی۔ یہ اپنے آپ کو شعوری اور ارادی کوشش سے اندھیرے رقبہ کے کسی منتخبہ حصہ کی طرف قائم رکھ سکتی ہیں۔ ممکن ہے یہ شاہدہ توجہ کے کسی آئندہ نظریہ کیلئے سب سے زیادہ مفید ثابت ہو۔

لیکن بیرنگ مندرجہ ذیل تفصیل کا اضافہ کرتا ہے۔

وہ کہتا ہے مانتے مانتے کے معروض کی طرف توجہ کرتے ہوئے ہم کو ہمیشہ اس کے ساتھ ہی اس معروض کی طرف ہی توجہ کرنی ہوتی ہے جس کا براہ راست ارتسام ہو رہا ہے۔ اگر ہم ایک ہم سیکنڈ کے لئے بھی آخرالذکر کو اپنے ذہن سے خارج کر دیں

تو ہماری نظر اصل الذکر کی طرف حرکت کرتی ہے جیسا کہ مثالاً ابجد کے پیدا ہونے یا عضلی آوازوں کے سننے سے آسانی تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اس واقعہ کو توجہ کو تبدیل مقام نہیں کہہ سکتے، بلکہ یہ غمیر معمولی وسعت کا انتشار ہے جس میں بڑا حصہ پھر بھی اسی شے کا ہوتا ہے، جس پر نظر براہ راست پڑتی ہے۔

جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا براہ راست تطابق ہوتا ہے۔ تطابق مطابح سے ہر جگہ ہوتا ہے یہاں بھی موجود ہے اور اس کے بغیر ہم نے ارادی فعلیت کا ایک جزو فوت ہو جائے گا حقیقت یہ ہے کہ فعلیت کا دباؤ (جو اعتبار میں خاص طور پر زیادہ ہوتا ہے) وہ ایک مضلالت کے غیر معمولی قوی انقباضات پر معنی ہے جو دہیلیوں کو ساکن رکھنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں جو ان اعضا میں غیر معمولی دباؤ کے احساس پیدا کرتے ہیں۔

(۲) لیکن اگر اس اعتبار میں تصویر کے حوالی کے حصے کے ساتھ تطابق نہ ہو تو پھر اس کے ہماری توجہ میں حصہ دار ہونے کے کیا معنی ہیں؟ جب ہم توجہ کو کسی ایسی شے پر صرف کرتے ہیں جس کے ساتھ مطابقت کرنے پر ہماری طبیعت رضامند نہ ہوتی ہو تو اس وقت کیا ہو گا۔ اس سے ہم عمل کے دوسرے پہلو پر پہنچ جاتے ہیں اور یہ وہی تصویری نتیجہ ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں تصویر کے حاشیہ کی طرف توجہ کرنے کی کوشش اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی کہ جو کچھ وہاں ہوتا ہے ہم اس کا حقیقی الامکان واضح تصور قائم کرنا جانتے ہیں تصویر میں کی آمد اس کے لئے آتا ہے اور اس کو زیادہ واضح کر دیتا ہے۔ یہ کوشش سے آتا ہے اور اس قسم کا آتا اس شے کا بقیہ حصہ ہوتا ہے جس کو ہم ان حالات میں توجہ کا دباؤ کہتے ہیں۔ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے توجہی افعال میں اس شے میں جس کی طرف توجہ کرتے ہیں یہ تقویت پہنچانے والا متصل یہ داخلی ایحاء یہ انتظاری فکر کس درجہ غمیریت کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔

جب توجہ عقلی ہوتی ہے تو اس وقت اس کا ہونا لازمی ہے کیونکہ اس حالت میں جس شے کی طرف توجہ ہوتی ہے وہ تصور و عقلی محاکات یا متصل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اب اگر ہم معروض کی تصویری تعمیر کا وجود حسی توجہ میں بھی ثابت کریں تو پھر اس کا

ہر جگہ موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن جس وقت کسی توجہ اپنے ادراج کمال پر ہوتی ہے۔ اس وقت یہ بتانا مشکل ہے کہ ادراک کا کس قدر جزو باہر سے ہو رہا ہے اور کس قدر اندر سے آ رہا ہے۔ لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے لئے ہم جو کچھ تیاری کرتے ہیں ہمیشہ اس کا ایک جزو ذہن میں معروض کا ایک خیالی مشنی قائم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہ امر سلسلہ زیر بحث کا تصنیف کر دینے کے لئے کافی ہوگا۔

ونٹ اور ایکسنسز کے اختیارات جو اوپر نقل کرائے ہیں ان میں ارتسامات کا انتظار اور رد عمل کی تیاری اس امر کے محض اہتمامی نقل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی کہ ارتسامات کیا ہوں گے اور رد عمل کیا ہونی چاہئے۔ جہاں محرک نامعلوم ہوتا ہے اور رد عمل غیر متعین ہوتی ہے وقت ضائع جاتا ہے کیونکہ ان حالات میں پہلے سے کوئی متعین مثال قائم نہیں کی جاسکتی۔ لیکن جہاں اشارے اور رد عمل کا زمانہ اور نوعیت دونوں پہلے سے بتا دیئے جاتے ہیں وہاں توجہ انتظار ہی اس قدر تیار ہوتی ہے کہ ممکن ہے حقیقی ارتسام شدت کی نقل کر دے یا کم سے کم ارتسام کے حرکی اثرات پیدا کر دے۔ ونٹ اور ایکسنسز کی تصانیف کو پڑھنا اور (Apperception) (ادراک) اور (Spannung) اور اس قسم کی دوسری اصطلاحوں کی (Imagination) (تخیل) میں تعبیر نہ کرنا ناممکن ہے۔ خصوصاً ونٹ کے یہاں جو لفظ (Apperception) (ادراک) پر بہت زور دیتا ہے (Imagination) (تخیل) اور (Attention) (توجہ) دونوں باہم بدل سکتے ہیں۔ یہ تینوں لفظ داخل سے تصویری مرکزوں کے بچان پذیر ہو جانے کی حالتوں کے نام ہیں جس کے لئے مشرلیوں کا لفظ (Spannung) (ادراک متعین) بہترین معلوم ہوتا ہے۔

جس حالت میں کہ وہ ارتسام جسے ہم محسوس کرنا چاہتے ہیں کمزور ہو، وہ اس کے احساس میں ناکام نہ رہنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنی توجہ اس کی قومی ترشح کی طرف مبذول کر کے تیز کر لیں۔

اگر ہم کسی زائد سرتی کا مشاہدہ کرنا چاہیں تو مناسب یہ ہوگا کہ اس آواز سے جس کی تحلیل کرنی ہے ذرا پہلے اس سر کو نکالیں جس کی یہیں تاشش ہے۔
پیانو اور ماریمون دونوں اس کام کیلئے نہایت موزوں ہیں کیونکہ دونوں سے قومی

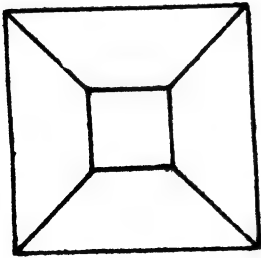
زائد سر تیاں نکلتی ہیں۔ پہلے پانچ (ایسی آواز کی مثال جو کتاب میں پہلے بیان کی گئی ہے) ج نکلا۔ جب اس کے ارتعاشات ختم ہو جائیں تو شدت کے ساتھ پھرک بجاؤ جس کی آواز میں ج تیسری علامہ مرتقی ہے۔ اگر تم گنگئے کو جو کسی زائد مرتقی کے مطابق ہو (مثلاً آواز کی ج زائد مرتقی کے کان کے مقابل لاؤ اور پھرک کا مرتکب لاؤ تو تمہیں ایسا معلوم ہو گا گنگئے سے ج کی آواز نہایت زور سے سنائی دے رہی ہے۔۔۔۔۔ گنگئے کے ذریعہ قوی کر نیکی طریقہ سے بغیر آواز کے کان کو ایسی خفیف آواز کی طرف متوجہ کرنے کا بھی کام لے سکتے ہیں جو معمولاً سنائی نہیں دیتی۔ کیونکہ جب ہم گنگئے کو بتدریج علیحدہ کرتے ہیں تو ج کمزور پڑ جاتا ہے لیکن توجہ جو انہی جانب ایک درتہ رجوع ہو جاتی ہے، اب اس کو زیادہ آسانی کے ساتھ اپنی گرفت میں لے سکتی ہے اور مشاہدہ کرنیوالا اب ج کی۔۔۔ قی کو بلا امداد خارجی کان سے سر کی غیر تغیر اور نقد قی آوازیں سنتا ہے۔

نوٹ اس قسم کے تجربات پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے۔
 ”بنو زشت بدہ کرنے کے بعد ہمیشہ یہ معلوم ہو گا کہ انسان پہلے حافظے کے اندر اس آواز کی مثال کا اعادہ کرتا ہے جس کو وہ سننا چاہتا ہے۔ یہی بات کمزور و گزراں بصری ارتعاشات کے متعلق بھی ظہور میں آتی ہے۔ ایک تصور پر پہلی کے شعلہ سے روشنی ڈالو۔ ان کے مابین طول وقفے ہونے چاہئیں۔ پہلے با بعض اوقات دوسرے یا تیسرے شعلے کے بعد تب شکل کو فی شناخت ہو سکتے گی لیکن سپہ متثال کو حافظہ مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہتا ہے۔ ہر تدریجی شعلہ اس کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح ہم کو آخر کار نسبتہ واضح طور پر ادراک ہو جاتا ہے۔ اس داخلی فعلیت کا اصل محرک عموماً خارجی ارتسام سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم ایک آواز سنتے ہیں جس میں بعض اختلافات کی بنیاد ہم کو کسی زائد مرتقی کا شبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد ہم حافظہ میں اعادہ کرتے ہیں اور آخر کار ہم اس کو اس آواز میں بھان لیتے ہیں یا ایسا ہوتا ہے کہ ایسی مدنی شے کو دیکھتے ہیں جس کو پہلے بھی دیکھ چکے ہیں۔ یہ ارتسام حافظہ کی مثال کو تازہ کرتا ہے جو کم و بیش خود ارتسام کے ساتھ کا فور ہو جاتی ہے اس طرح ہر تصور کو مرکز شور تک پہنچنے میں دیر لگتی ہے۔ اور اس سہ حصہ میں ہم ہمیشہ اپنے اندر توجہ کا عجیب و غریب احساس محسوس کرتے ہیں۔۔۔۔۔ اس منظر سے یہ ظاہر ہوتا ہے توجہ میں ارتسام کے

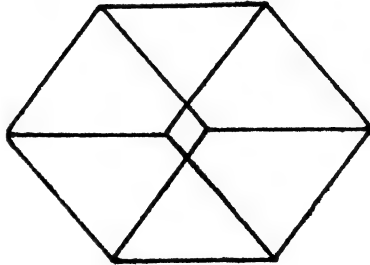
حکمت سے یہ منحرف ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر ان کی مجسم شکل مجھے ابجاء نظر آجائے تو میں پورے یقین کے ساتھ اپنی آنکھوں کو اس تصور پر حرکت دیتا ہوں نیز اسے تصویریں پھر ملکہ ہوں۔
نیز رقابت شبکی کے متعلق لکھتے ہوئے یہ لکھ لکھتا ہے۔

”اس میں دو حصوں کے مابین کوئی نہ سائنائی یا کفشی نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کا انحصار ہمارے توجہ کے قائم کرنے یا قائم کرنے سے قاصر رہنے پر ہی ہوتا ہے۔ بلاشبہ ایسا منظر تو ادھر کوئی شکل ہی سے ملے گا جو ان اسباب کے مطالعہ کرنے کے لئے جو توجہ کو متبیین کرتے ہیں اس قدر موزوں ہو۔ یہی کافی نہیں کہ پہلے ایک آنکھ سے اور پھر دوسری آنکھ سے دیکھنے کا شعوری ارادہ کیا جائے جس چیز کے دیکھنے کی یہی توقع ہوتی ہے اس کا جتنا واضح تصور ممکن ہو سکے قائم کرنا چاہئے اس کے بعد یہ واقعہ نظر آئے لگے گی“

نمبر ۲۷ و ۲۸ کی شکلوں میں جہاں نتیجہ مبہم ہے وہاں ہم ایک ظاہری شکل سے دوسری کی طرف پہلے ہی اس شکل کا تصور کر کے جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں تغیر کر سکتے ہیں اسی طرح ان جہت افوں میں جہاں ایک تصویر میں کچھ خط ملا کر ایسی شے کی تصویر پیدا کر دیتے ہیں جس سے کچھ بظاہر تصور سے ظاہر ہوتا ہے اس کو کوئی ملاوٹ نہیں ہوتا۔ بلاشبہ جہاں ہمیں کوئی شے غیر نمایاں ہوتی ہے اس کا پائیں سے ملکہ کر نادشوار ہوتا ہے۔



شکل نمبر (۳۸)



شکل نمبر (۳۹)

مکن ہے ہم اس کی طرف زیادہ دیر تک دیکھ سکیں۔ لیکن جب ایک بار دیکھ لیتے ہیں تو پھر اس کی طرف ہم جب چاہیں متوجہ ہو سکتے ہیں کیونکہ اب ہمارے تخیل میں اس کا ذہنی شے ہوتا ہے۔ فرانسیسی زبان کے ان اہل الفنا فوڑا ہی انگریزی زبان

(Pas de lien Rhone que nous)

(Paddle your own canoe)

کے یہ لفظ لیکن جس شخص نے ان کی مطابقت کو ایک بار دیکھ لیا ہے۔ تو وہ کب ان کی طرف متوجہ ہونے سے قاصر رہ سکتا ہے۔ کسی دور کے گھنٹے کے بجنے کا انتظار کرتے وقت ذہن اسکی مثال سے اس قدر پر ہوتا ہے کہ ہر لمحے پر ہیں یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کی آواز سنائی دے رہی ہے یہی حال منتظر قدموں کی آہٹ کا ہے۔ جنگل میں کسی ہی آہٹ کیوں نہ ہو مگر شکاری اس کو شکار ہی کی سمجھتا ہے۔ علی ہذا منقول کو تعاقب کرنے والے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ عاشق کو بازار میں جتنی ٹوٹیاں بھی نظر آتی ہیں ان کو زرا دیر کے لئے وہ اپنی محبوبہ کی ٹوٹی ہی خیال کرتا ہے۔ ذہن میں جن مثال ہوتی ہے وہ توجہ ہے۔ اور جس شے کی تلاش ہوتی ہے اس کا اور ایک منٹیں آوا اور اک ہوتا ہے۔

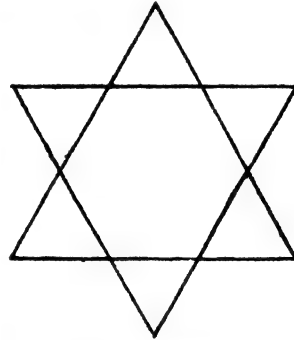
اسی وجہ سے لوگ سوائے ان چیزوں کے جن کا دیکھنا انہیں سکھایا گیا ہے اور چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ ہم میں سے ہر شخص ایسے منظر کو دیکھ سکتا ہے جو اس کو ایک دفعہ دکھایا جا چکا ہے۔ اور جس کو دس ہزار برس سے ایک آدمی بھی خود نہیں دیکھ سکتا۔ شاعری اور فنون لطیفہ میں بھی قبل اس کے کہ ہماری جاہلیانہ فطرت لطیف اندوز ہو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ کوئی شخص ہم کو بتا دے کہ ہم کو کوئی پہلوؤں کو انتخاب

طے حاشیہ کے اندر میں واقعات کے ایک اور مجموعہ کا حوالہ دینے بغیر نہیں رہ سکتا جس کا لوٹنے اپنی شیکل ڈانٹے سا کلاوچی ص ۱۳۳ میں حوالہ دیا ہے اگرچہ میں اس کی توجہ یعنی آواز جس کے مکان سے مطمئن نہیں ہوں۔ خاموشی سے لینے ہرے دیوار کے کاغذ پر غور کرتا ہوں اور دیکھتا ہوں کہ بعض اوقات اشکال کی روش تو بہ کو اپنی طرف منطف کرتی ہے اور بعض اوقات زم۔ ان دونوں میں سے جس شے کی طرف توجہ منطف ہوتی وہ زیادہ واضح اور زیادہ قریب معلوم ہوتے لگتی ہے

کرنا چاہئے اور کونے نتائج کو ہم بہ نظر استحسان دیکھ سکتے ہیں تب مگر یہ ہوتا ہے کہ ہماری جمالیاتی فطرت نشو و نما پاسکتی ہے اور غلط جذبے سے متاثر نہیں ہوتی۔ قیلم اطفال میں ایک مشق یہ بھی ہوتی ہے کہ بچوں سے کہا جاتا ہے کہ کسی ایسی معروف شے میں جیسے کہ پھول یا مصنوعی پرندہ ہے جتنی خصوصیات دیکھ کر وہ بتا سکے ہیں

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - - - - - ایک رینگے اور کڑے اخلوط چکائی ہم کو کسی بھی معلوم ہوتی ہے کہ گویا ایک خط کی بنی ہو۔ اور کبھی بہت سے لے ہوے مخلوط کی بنی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اور آئیں ہمارے ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ (یہ بات موری نوٹوں میں بیحد بصورتی کے ساتھ معلوم ہوتی ہے لیکن شکل نمبر ۲۰ جیسا سادہ نقشہ بھی اس کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں ہم کو کبھی تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو بڑے مثلث ایک دوسرے پر رکھے ہوئے ہیں بعض اوقات یہ ایک سدا سی معلوم ہوتا ہے جس کے پہلوؤں پر زاوے پھیلے ہوئے ہوں اور کبھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ چھ چھوٹے چھوٹے مثلث سروں پر سے بڑے ہوئے ہیں۔ ا۔۔۔۔۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ

جب ہم عالم خیال میں کسی تصویر کی طرف نظر جائے ہوئے ہیں، تو اس کا کوئی خاص حصہ وضاحت کے ساتھ روشن ہو جاتا ہے اگرچہ اس کی بعض کیفیت یا اس کے سنی سے اس طرح توجہ کے نتیجے میں کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔۔۔۔۔ جو شخص ادب سمجھنے لگتا ہے اس کو ماحول کبھی روشن اور کبھی تاریک معلوم ہوتا ہے۔ پاس والوں کی آواز کبھی تہمت دور سے آتی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور بالکل کاہن کے پاس۔ ان تئیرات کو ہر شخص نے محسوس کیا ہوگا میری رائے میں ان کی نہایت تسانی کے ساتھ توجہ کی



فصل نمبر (۳۹)

ہے۔ اسکی توجہ یہ ہے کہ ہمارے تصور میں مرکزوں کا توازن بہت ہی غیر مستقل ہوتا ہے اور ان کا توازن ہی یہ کہ ہر وقت تغیر ہوتا ہے۔ ہم غلطو کے ایک سلسلے کو شے اور دوسرے کو ہائیں خیال کرتے ہیں تو ہم ہی ہم پہلے سلسلے کو دیکھنے لگے ہیں تبتلی تیر کے لئے کوئی مطلق محرک۔ ہونا ضروری نہیں ہے۔

بتائیں۔ وہ ان خصوصیات کا تو جھٹ سے نام لینے دیتے ہیں جن کو وہ پہلے سے جانتے ہیں۔ مثلاً تپاں دم چھ پاؤں گردہ گھٹنوں غور کرنے ہیں پھر سب ان کو تنہوں پنجوں پروں کا اختیار نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ جن چیزوں کو ہم دیکھتے ہیں وہ وہ ہوتی ہیں جن کا پہلے سے ادراک ہوتا ہے جن پر گویا ہمارے لئے نشان لگا کر رکھ دیا جاتا ہے اور ان کے نشان ہمارے ذہن میں ثبت ہو جاتے ہیں۔ اگر ہمارے نشانات کا ذخیرہ ختم ہو جائے تو ذہنی طور پر ہم دنیا کے منجہاد میں ہلکتے ہیں پس عضوی تطابق تصور کی تیاری یا ادراک پیشین کل توجہی افحاک کے اندر ہوتا ہے پروفیسر ہینر پر فیسر ربٹ اور ان سے بھی زیادہ قابلیت کے ساتھ مسٹر ایم ایلا لنگے ایک دلچسپ نظریہ کے مؤید ہیں جو یہ کہتا ہے کہ خود تصور کی تیاری عضوی تطابق کا نتیجہ ہوتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عضوی تطابق کو تمام تر توجہی عمل کی اصل اساس کہہ سکتے ہیں۔ کم از کم ان تصنیفوں کا نظریہ علی طور پر تو اسی کے مساوی ہے اگرچہ پہلے دو مصنف اس کو بعینہ ان الفاظ میں بیان نہیں کرتے۔ اس کے ثبوت میں عضوی توجہ کے واقعات بیان کئے گئے ہیں جن کے ساتھ عضوی تطابق ہوتا ہے، ایسی چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے کہ جن کے متعلق فکر کرنے میں ہم کو کوئی ذکوئی حرکت کرنی پڑتی ہے۔ مثلاً لنگے کہتے ہیں کہ جب میں ایک رنگین دائرے کے قتل کی کوشش کرتا ہوں تو میں خود کو اپنی آنکھوں سے اسی حرکت کرتا ہوا محسوس کرتا ہوں جس کے دائرہ مطابق ہوتا ہے اور پھر رنگ کا قتل کرتا ہوں جو اس حرکت کے بعد ہوتا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ "مستقل ذرا دیر کے لئے اپنی آنکھیں بند کر لے اور کسی عمدہ شے مثلاً جیسل کا خیال کرے۔ اس کو آسانی کے ساتھ یہ محسوس ہو جائیگا کہ وہ پہلے اپنی آنکھ کو خفیف سی حرکت دیتا ہے جو اس خط استقیم کے مطابق ہوتی ہے، جس کا اسکو کمزور سا احساس اس وقت ہوتا ہے جب وہ وہ پیل کی سطح چھوتا ہے۔"

ہشیمہ حاشیہ صفحہ کو مشتملہ تغذیہ کے اتفاقات کے مطابق داخلی تعلات میں طے ہوئے کاغذ کے شطرنج کی طرح ایک دوسرے اسکا ساتھ پہنچا ہوا کافی ہے۔ ادھک کیمالات میں جو تغیرات ہوتے ہیں ان کا اس سبب پر مبنی ہونا اور ہی ظاہر ہے۔

اسی طرح سے کسی آواز کا خیال کرتے وقت ہم اس کی بہت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں یا محض طور پر اسکی تال میل کا اعادہ کرتے ہیں یا اسکی نقل کے احاطہ کی کوشش کرتے ہیں؟ لیکن عقلی انقباضات کے متعلق یہ کہنا کہ یہ ہمارے فکر کے متصل متکاذم ہیں اور بات ہے۔ ہر لائحہ کے ساتھ یہ کہنا کہ فکر محض عقلی انقباض سے ممکن ہوتا ہے اور بات ہے ممکن ہے کہ ایسا ہوتا ہو اور مروجہ فکر و حصول پر مشتمل ہوتا ہو جن میں سے ایک کا حرکت کے ذریعہ سے اور اک ہوتا ہو ۱ اور دوسرے کا نہ ہوتا ہو اور جس سے کا اور اک حرکت سے ہوتا ہو، وہ مادہ یاد آجاتا ہو۔ اور ذہن میں حرکت کے عمل میں آنے سے جم جاتا ہو، اور دوسرا حصہ محض ثانوی طور پر حرکت سے محض استکاف رکھنے کی بنا پر بیدار ہوتا ہو، لیکن اگر سب لوگوں میں ایسا ہی ہوتا ہو (جس کے متعلق مجھے شک ہے) تو یہ محض ایک عملی مادہ ہوتی ہوگی جس کا ثانوی ہونا ضروری نہیں ہے۔ ارادے کے باب میں معلوم ہوگا کہ خود حرکات ان تشابہات کا نتیجہ ہوتی ہیں جو ذہن کے سامنے آتی ہیں اور جو بھی حرکت کرنے والے حصول کے احکامات کی ہوتی ہیں اور کبھی حرکت کے آنکھ کا ان وغیرہ پر نتیجہ کی ہوتی ہیں اور بعض اوقات (اگر حرکت دراصل اضطراری یا جبری ہو تو) اپنے فطری ہیج یا علت محرکہ کی ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس امر سے انکار کرنا کہ احساس کی کوئی کیفیت بھی براہ راست تصور کی شکل میں پیدا ہو سکتی ہے، اور اس امر کا دعویٰ کرنا کہ صرف تصورات حرکت ہی دوسرے تصورات کو ذہن میں پیدا کر سکتے ہیں، تمام وسیع تر اور عمیق تر تشبیہات کے خلاف ہے۔

اس حد تک تو تقابلیں اور اور اک پیشین کے متعلق تھا۔ اس کے علاوہ مرتبہ ایک عمل اور ہوتا ہے، اور یہ غیر متعلق تصورات و حرکات کا ترک ہے۔ مگر یہ ارادی تو ہے کہ خصوصیت معلوم ہوتی ہے، اور وسیع معنی میں توجہ کی خصوصیت معلوم نہیں ہوتی اور اس کا خاص طور پر اس وقت ہم سے متعلق نہیں ہے محض اس حقیقی تعلق کو دیکھتے ہوئے، جو ہمارا بیان ایک طرف تو توجہ اور توجہ میں اور دوسری طرف امتیاز و محافظہ میں قائم کرتا ہے اور عملی نتائج اخذ کئے لیتے ہیں اور پھر نسبتہ فکری مسئلہ کی طرف بڑھاتے ہیں جو ہوتی ہے۔ عملی نتائج تسلیم کے متعلق ہیں پہلی بات یہ ہے کہ ان سچوں کی توجہ کے

توی کرنے کی کوشش کرنی چاہئے جو اس مضمون کی جس کی کہ ان کو تعلیم دی جا رہی ہے مطلق پروانہ کرتے ہوں اور پڑھتے وقت ان کی عقل اپنے میں نے طے جاتی ہو۔
 اسی صورت میں دیکھی کسی ایسی شے سے ماخوذ ہونی چاہئے جس کا مستحکم کے ساتھ
 استکاف قائم کر دیتا ہے۔ اگر اور کوئی خارجی شے ذہن میں نہ آئے تو انعام کی
 رغبت اور نواز کے خوف ہی سے کام لینا چاہئے۔ پروفیسر ریٹ کہتے ہیں،
 ”ایک بچہ پڑھنے سے انکار کرتا ہے وہ اپنے ذہن کو حروف کی طرف
 متوجہ نہیں رکھتا جو اس کے لئے کوئی عجیب نہیں رہتے۔ مگر وہ ان تصویروں
 کو بہت شوق سے دیکھتا ہے جو کتاب کے اندر ہیں وہ اپنے باپ سے پوچھتا
 ہے کہ ان تصویروں کے کیا معنی ہیں۔ باپ جواب دیتا ہے کہ بچہ تم میں پڑھنے
 کی استعداد پیدا ہو جائے گی تو تم کو کتاب سے معلوم ہو گا۔ اس طرح چند بار
 سوال و جواب کے بعد بچہ مطمئن ہو جاتا ہے اور پڑھنا شروع کرتا ہے۔
 پہلے تو اس کی رفتار دہی ہو جاتی ہے۔ پھر رفتہ رفتہ مادت ترقی کرتی ہے۔
 اور آخر کار اس سے اس سرگرمی کا اظہار ہوتا ہے جو پہلے دہی ہوئی تھی۔ اس
 واقعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ توجہ ارادہ کی کس طرح سے پیدا ہوتی ہے۔ خود پڑھنے
 کے اندر کوئی عجیب نہیں ہوتی لیکن دیکھی کسی اور شے سے مستعار لی جاتی ہے
 یہ کفایت کر جاتی ہے۔ بچہ گردش میں گرفتار ہو جاتا ہے اور پہلا قدم اٹھ جاتا ہے۔
 میں ایم بی پیرز سے ایک اور مثال نقل کرتا ہوں۔
 ”ایک شش سالہ بچہ جس کے ذہن کو پریشانی کی عادت تھی ایک روز
 باؤ پر غور و خجود اس راگ بجانے کے لئے بیٹھا جو اسکی ماں کو بہت پسند تھا
 اتنی وہ ٹھنڈے بھرتی کرتا رہا۔ اسی بچہ کی عمر سب سات سال کی تھی تو وہ
 یہ دیکھ کر اسکا بھائی تعلیمات کے کام میں مصروف ہے اپنے باپ کی
 میز پر بیٹھ گیا۔ اس کی آنے پر بھائی کی کریم ہو وہاں کا بیان ہے کہ میں اسکو
 اس طرح میز پر بیٹھے دیکھ کر کچھ تعجب ہی ہو گئی تھی تو اس نے جواب دیا کہ
 میں حرم زبان کا ایک منہ مادر گراہوں یہ دیکھ تو نہیں ہے گراماں جان
 کے لئے ایک تعجب خیز بات ہو گی ؟“

یہاں بھی توجہ ارادی خود غرضانہ علوفت کے جوڑ سے نہیں بلکہ ہمدردی
علوفت کے جوڑ سے پیدا ہوتی ہے جس طرح کہ پہلی مثال میں تھا۔ پیا تو اور
جو من بطور خود توجہ کا باعث نہیں ہوتے مگر یہ کسی اور شخص سے قوت ستار لے کر
اس کو برا بھلا کرتے اور باقی رکھتے ہیں

دوسرے اس ذہنی امتیاز کو جو ممکن ہے کہ بڑی عمر میں پڑھنے یا کسی
تقریب کے سننے وقت ہم کو پریشان کرے۔ اگر توجہ ذہنی طور پر حس کی
نقل ہو تو محض آنکھ سے پڑھنے اور کان سے سننے کی عادت کا نہیں بلکہ اپنے

دیکھے ہوئے یا سنے ہوئے الفاظ کا خیال قائم کر لینے کی عادت کا یہ نتیجہ ہونا چاہئے کہ
دیکھے ہوئے یا سنے ہوئے الفاظ کی طرف توجہ زیادہ ہو جائے۔ تجربہ سے اسکی
تائید ہوتی ہے۔ میں اپنے ذہن کو ایک گنگو کے سننے وقت ادھر ادھر بٹکنے سے بچا سکتا
ہوں اگر میں عقلی طور پر ان الفاظ کی صدا سے بازگشت کو سن لوں اور میں دیکھتا ہوں
کہ میرے شاگردوں میں سے بعض نے اس طریقہ کو اختیار کیا ہے اور انکو اس سے فائدہ چاہے
دوسرے یہ کہ جو مسلم اپنی جماعت کے طلبہ کی توجہ کو مصروف رکھنا چاہتا ہو،
اس کو چاہئے کہ جو نئی چیزیں وہ بیان کرنا چاہتا ہو ان کو ایسی چیزوں کے ساتھ مربوط
کر کے پیش کرے جن کے ان کو اور ایک پیشین ہیں۔ معروف اور قدیم بات پر
بہت جلد توجہ ہوتی ہے اور یہ نئی باتوں کے ذہن میں جاگزیں ہونے کا

دلیل ہے۔ مطالعہ ہر بلاشبہ ایک ادراک نام کا سبب ہوتی ہے۔ اس میں
شک نہیں کہ ہر جگہ یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ کس قسم کے ادراک نام
سے کام لیا جائے۔ نفسیات تو صرف عام اصول بیان کر سکتی ہے۔

توجہ ارادی نتیجہ ہے یا قوت ہے؟

چند صفحے پہلے جب میں نے کہا تھا تصور میں اہتمام کا عنصر توجہ میں ایک دماغی
خلیہ کے عمل سے پیدا ہوتا ہے تو میں نے یہ بھی کہا تھا کہ ممکن ہے یہ دوسرے دماغی
خلیوں سے یا کسی روحانی قوت سے پیدا ہوتا ہو اور یہ تصنیف نہ کیا تھا کہ ان میں کس شے سے
ہوتا ہے کس کا سوال نفسیات کے مرکزی امر میں سے ہے جس کے متعلق فلاسفہ
میں اختلاف ہوتا ہے۔ جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ توجہ کے انطوانات ہمارے

داخلی وجود کا مرکز ہوتے ہیں جب ہم دیکھتے ہیں (جیسا کہ ارادے کے بیان میں معلوم ہو گا) کہ ارادہ محض توجہ ہی ہوتا ہے، جب ہم یقین کرتے ہیں کہ غفلت کے مابین ہماری خود مختاری اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ ہم محض نتائج نہیں بلکہ علت بھی ہوں، ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ سوال کہ آیا توجہ میں اس قسم کی روحانی خللیت کا حصول ہوتا ہے یا نہیں مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بھی ہے اور نفسیاتی بھی اور اس کے حل پر ہم جسد و محنت کر سکتے ہیں ہم کو کرنی چاہئے حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ مابعد الطبیعیات کے لئے بنیادی ہے۔ یہی وہ قبضہ ہے جس کے بل پر ہماری تصویر عالم، مادیت، جبریت و وحدت کے، روحانیت، آزاد ہی اور کثرت تک آئے گی ورنہ دوسری جانب۔

یہ یکا یکی نظر یہ کی طرف لوٹتا ہے۔ اگر احساس کوئی چاند ساز ہے تب تو اس میں شک نہیں کہ ہوسکتا ہے کہ داخلی غلایا اور داخلی غلایا ہی مل کر تے ہوں، اور کسی موضوع کی طرف کسی وقت توجہ کرتے ہیں خواہ جس تطابق کی صورت میں یا اور ایک مشین کی صورت میں یہ محض مادی قوانین کا پہلے سے متعین نتیجہ ہے اگر اس کے برعکس وہ احساس جو داخلی غلایا کی غلیٹ کیساتھ ساتھ ہوتا ہے اس غلیٹ پر حرکیاتی طور پر رد عمل کرتا ہے اور اس کا معاوون یا مزاحم ہوتا ہے تو کم از کم توجہ ایک حد تک تو ملت ہوتی ہے۔ اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ رد عمل اس میں غیر متعین و آزاد ہو کہ انکی مقدار اور جہت پہلے سے مقرر نہ ہو۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ یہ تمام امور پہلے سے متعین و مقرر ہوں۔ اگر ایسا ہوتا تو ہماری توجہ مادی طور پر متعین ہوتی۔ نہ یہ اس میں کہ اسے آزاد ہوگی کہ یہ از خود ہے یا اس کے متعلق پہلے سے کوئی پیشین گوئی نہیں ہو سکتی۔ اس میں شک نہیں جس سوال کی اس وقت ہم کو تحقیق مد نظر ہے وہ نظریہ سم کا ہے کیونکہ محض طور پر ہمارے پاس اس امر کی تحقیق کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ آیا ہمارے احساسات ہمارے محسوس اعمال پر رد عمل کرتے ہیں یا نہیں۔ اور جو لوگ اس سوال کا کسی نہ کسی طرح جواب دیتے ہیں وہ عام قیاسات و قیاسات کی بنا پر جواب دیتے ہیں جو اور ذرائع سے حاصل ہوتے ہیں۔ محض تعلقات ہونے کی حیثیت سے توجہ کا نظریہ علت اور نظریہ معلول دونوں یکساں واضح ہیں اور جو شخص ان میں سے کسی ایک منتقل کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے وہ جھکی یا جزئی بنیادوں کی بنا پر نہیں بلکہ مابعد الطبیعیاتی یا کلی بنیادوں پر ایسا کرتا ہو گا

فردی حی توجہ کے متعلق تو یہ ہے کہ کوئی شخص اس کو شکل سے معلول کے علاوہ کچھ اور کہہ سکتا ہے۔ ہمارا ارتقا ہی اس طرح سے ہوا ہے کہ ہم خاص ہیچوں پر خاص تطابقی اعمال سے رد عمل کرتے ہیں جس سے واضح ادراکات بھی ہوتے ہیں اور دوسری طرف داخلی فعلیت کے ایسے احساسات ہوتے ہیں جیسے کہ اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ تطابق اور اس سے جا احس ہونا ہے وہی توجہ ہے۔ ہم اس کو خود صرف نہیں کرتے بلکہ معروض خود ہم سے گھنچ لیتا ہے۔ ابتدا معروض سے ہوتی ہے ذہن سے نہیں ہوتی۔

توجہ ماخوذان حالتوں میں جہاں کوئی ارادہ ہی نہیں ہوتی نہایت ہی عین طور پر محض معلول سے ہوتی ہے۔ یہاں معروض ہی سے ابتدا ہوتی ہے لیکن اپنی کسی ذاتی دیکھی کی بنا پر نہیں بلکہ اس بنا پر کہ یہ کسی اور گھنچ شے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا داخلی عمل دوسرے عمل سے تعلق رکھتا ہے جو یا تو بیجان ہوتا ہے یا بیجان پر مائل ہوتا ہے اور بیجان میں شریک ہو جانے اور متحج ہو جانے کا اسکاں اور آگ پیشین پر مشکل ہوتا ہے جس پر کہ توجہ مشکل ہوتی ہے۔ اگر میری کسی توقع پر کوئی ہتک ہوئی ہے تو ممکن ہے میں ہر وقت اس کے خیال میں مصروف نہ ہوں لیکن اس کا خیال اس قدر بیجان پذیر رہتا ہے کہ جس مقام پر کہ یہ ہتک ہوئی تھی یا جس شخص نے ہتک کی تھی اسکا ذکر توجہ کو اپنی طرف منطف کئے بغیر نہیں رہ سکتا اور کل واقعہ کا میرے ذہن کے اندر از سر نو تازہ ہو جانا لازمی ہے۔ جہاں اس قسم کی برائیتیں ہوتی ہیں وہاں عشوی تطابقات کا موجود ہونا لازمی ہے۔ اور تصورات عضلات کے اندر کسی نہ کسی ملک توانائی پیدا کر دیتے ہوں گے۔ اس طرح سے اگر یہ تسلیم کریں کہ کوئی شے اس قدر گھنچ ہے کہ خیال کو براہِ غیرہ کر کے اس کو اس شے کی طرف جادے گی جو اس کے ساتھ وابستہ ہو تو غیر ارادی توجہ ماخوذ کے کل عمل کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ یہ جتنا ہی توجہ ہے اور یہ اپنے ساتھ فعلیت کے ہماری رہنے اور تسلیم کرنے ترقی دینے اور اختیار کرنے کا ہم احساس رکھتا ہے جس وجہ سے ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ فعلیت خود ہماری ہے۔

ہر بارٹ نے جب اس قسم کا جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں اور اس کی توجہ نام لکھا تھا تو اس کے ذہن میں ذہن کے پہلے سے موجود مافیہ کا آئینہ لے تصورات و ادراکات کو دیکھی

وقت پر سوچنا تھا۔ اب یہ بات ہماری سمجھ میں نہایت آسانی کے ساتھ آجاتی ہے کہ عاشق کی تہنیتاہٹ کیونکر سائی دیتی ہے جس میں اس کو ایسے معصی مرکز ملتے ہیں جو اغوا ج کے لئے پہلے سے نیم تیار ہوتے ہیں۔ ہماری سمجھ میں یہ بات بھی آجاتی ہے کہ اپنے رفیق کی آواز اور شور و گول میں ہم کیونکر من سکتے ہیں حالانکہ یہ شور خارجی طور پر زیادہ شدید ہوتے ہیں مگر ان کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوتی۔ ہر لفظ پر توجہ دو گونہ بیدار ہوتی ہے۔ ایک بار اس وقت جب بولنے والے کے ہونٹوں سے لفظ نکلتے ہیں اور دوسری بار اس سے بھی پہلے جب اغوا جی اعمال سابقہ الفاظ سے عمل کر بہم طور پر ان تمام اعمال کو تازہ کر دیتے ہیں جن کا موضوع سے تعلق ہوتا ہے۔ اس کے عکس غیر متعلق شور صرف ایک بار توجہ کو بیدار کرتے ہیں۔ یہ غیر مسلسل ہوتے ہیں۔ اسکول کے ان لڑکوں کی حالت بھی اسی طرح سے سمجھ میں آجاتی ہے جو معلم کی جانب اس وقت کے ہوا توجہ نہیں کرتے جب وہ کوئی قصہ شروع کرتا ہے جو پہلی اس نے کوئی حکایت شروع کی کہ ب نے اپنے کان کھڑے کر لئے۔ حکایت کے الفاظ پر جہان اشیا کے ساتھ استلاف رکھتے ہیں جو رد عمل کرتی ہیں اور ان کو ذہن میں جمادیتی ہیں۔ اور الفاظ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ یہی حال ادیب کا ہوتا ہے جس کی نظر صرف غلطی کی طرف جاتی ہے۔ ہر بار ٹ نے جو اور مثالیں دی ہیں ان کو صاف غفلت پر نظر کیا جا چکا ہے۔

جس حالت میں توجہ ارادی بھی ہوتی ہے اس میں بھی اس کا علت کے طور پر نہیں بلکہ معلول کے طور پر غفلت ہو سکتا ہے۔ یہ خیال کر سکتے ہیں کہ یہ مال نہیں بلکہ نتیجہ ہے۔ جن اشیا کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ ہم تک خود اپنے قوانین سے آتی ہیں۔ توجہ کسی تصور کو پیدا نہیں کرتی۔ توجہ کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ تصور ذہن میں پہلے سے موجود ہو۔ توجہ ان چیزوں کو صرف قائم و باقی رکھتی ہے جو قوانین استلاف کے ذریعہ سے شعور کی روشنی میں آتی ہیں۔ مگر جس وقت ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں توجہ دیکھتے ہیں کہ توجہ اور احساس توجہ کو اسی طرح سے باقی و قائم رکھنے کی ضرورت نہیں ہے جس طرح سے ان کو لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ جو متلفات ان کو لاتے ہیں وہ ان کو اس کو کچھ بھی کہو جس سے ان میں پیدا کرتے ہیں باقی بھی رکھتے ہیں مختصر یہ کہ ممکن ہے ارادی و غیر ارادی توجہ دراصل ایک ہی ہو۔ یہ سچ ہے کہ جس حالت میں

تصورات بذات خود غیر پسندیدہ ہوتے ہیں اور ان کی طرف متوجہ ہونے میں بہت کوشش کرنی پڑتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی کو بار بار تازہ رکھنے کی جو کوشش کی جاتی ہے اسی کی بنا پر یہ توجہ کے سامنے مجھے رہتے ہیں اور اس کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ کسی کو اصل قوت خیال کرنے لگتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ ہم صحیح معنی میں محض توجہ سے ہیں بلکہ توجہ کرنے کی سعی سے ایک قوت منسوب کرنے پر مائل ہوتے ہیں۔ ہم کو خیال ہوتا ہے کہ اگر چاہیں تو زیادہ سعی سے کام لیکر اس کو زیادہ کر سکتے ہیں۔ اور کوشش کی جو مقدار ہم صرف کرتے ہیں وہ ایسی نہیں معلوم ہوتی کہ تصورات اس کو متغیر کرتے ہیں جیسا اس حالت میں ضروری ہوتا اگر یہ نتیجہ ہوتی اور ایک روحانی قوت ہوتی۔ لیکن یہاں بھی واقعات کا میکاشیکی طور پر منتقل ہو سکتا ہے اور سعی کو محض نتیجہ یا معلول خیال کر سکتے ہیں۔

سعی کا احساس صرف اس وقت ہوتا ہے جب ذہن کے اندر اغراض میں تضاد ہوتا ہے ممکن ہے کہ تصور ہمارے لئے داخلی طور پر ہیجان خیز ہو اور تصویری کسی بھی چیز کے استلاف سے اپنی قوت کشاب کرتا ہو۔ لیکن بے کا ہارا محبوب ہو اور یہ ہماری نجات اخروی کی کوئی شرط ہو۔ ان حالات میں اگر ہم کوئی کی طرف توجہ کرنے میں کامیابی ہوتی بھی ہے تو وہ کوشش سے ہوتی ہے۔ یہ تصویری طیارہ یعنی لکا اور اک شپس خود بخود جاری رہتی ہے۔ برخلاف اس کے ہی کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اسکو مستقر اور ادنیٰ تقویت پہنچنی رہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کو ارادی طور پر تقویت پہنچانے کا اس قدر بھی کچھ میں احساس ہو جب کہ کا خیال ہمارے ذہن میں روشن و نمایاں طور پر آئے جو کئی طریقہ پر ممکن ہے اس کے صرف یہ معنی ہوں کہ استلافی اعمال جو ہی کو غالب کرتے ہیں وہ حقیقت قوی ہوتے ہیں اور اگر موجود نہ ہوتا تو اسی کی جانب ہماری توجہ میں کوئی مزاحمت نہ ہوتا اور یہ افغانی ہوتی۔ لیکن جب تک کہ موجود ہے اس وقت تک ان کی کچھ قوت کے متعلقہ اعمال کے دبانے میں بھی لازمی طور پر صرف ہوتی ہے۔ اس قسم کا دباؤ داخلی قوت کو ایک حد تک بیکار کر دیتا ہے جو بصورت دیگر فکر کی روحانی آگے لئے کام آتا ہے۔ لیکن خیال کے لئے جو شے کم ہو جاتی ہے وہ احساس میں بدل جاتی ہے۔ جو اس مثال میں سعی و شوری اور دباؤ کا احساس ہوتا ہے۔

ہمارے ہنرمند فکر کی حالت دریا کی سی ہوتی ہے۔ حیثیت مجموعی اس میں

سہل و سادہ روانی رہتی ہے۔ اشیاء کی روانی بنیدگی کے ساتھ ہوتی ہے اور اصولاً توجہ کے لئے کسی قسم کی کسی کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ مگر کبھی رکاوٹ بھی پیش آتی ہے جس سے روانی میں خلل واقع ہو جاتا ہے اور گرداب بن جاتا ہے اور اشیاء عارضی طور پر دوسری جانب حرکت کرنے لگتی ہیں۔ اگر حقیقی دریا میں احساس ہوتا تو اس کو ان گردابوں اور رکاوٹوں میں احساس سمی ہو کرتا۔ یہ کہتا کہ میں یہاں زیادہ سے زیادہ مزاحمت کی جہت میں رہاں ہوں نہ چلائے اس کے کہ حسبِ معمول کم سے کم مزاحمت کی جہت میں رہوں جو تاہم جو چھکس کام نہ کرنے کے لائق بناتی ہے پھر یہی سمی ہوتی ہے۔ فی الحقیقت قوسی اس امر کی محض انفعالی علامت ہوگی کہ کام ہو رہا ہے۔ اس کی مدت میں داخل یا قائل پاتی کے بہاؤ کے خلاف ہو گا۔ اور وہ اس میں بعض کو ایک طرف اس مقام پر۔ جبراً لا تار دھیگا۔ اور اگرچہ عموماً کم سے کم مزاحمت کی جہت چنے کی طرف ہوتی ہے، مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ کبھی کبھی اوپر نہ آجائے۔ یہی حال ہماری توجہ کے ارادی اغفال کا ہے۔ یہ آتی رکاوٹیں ہوتی ہیں جن کے ساتھ چھمکے کے معنی حصول کا ایک خاص احساس ہوتا ہے لیکن باز کھنڈالی قوت بجائے خاص کم کا احساس ہونے کے ممکن ہے محض وہ اعمال ہوں جن سے تضاد پیدا ہوتا ہے۔ احساس ہی ممکن ہے محض ایک سادگی حیثیت رکھتا ہو اور کم و بیش زائد از ضرورت ہو مہیا کہ مشرب پیدائے کا خیال ہے اور اس کو نتیجہ سے اس طرح سے تعلق نہیں جو اس طرح سے اس کا جو ہر تڑپ کے اٹھنے پر پڑ جانے سے ہوتا ہے ہر تڑپ کے وزن سے نہیں ہوتا۔ اس طرح سے یہ خیال کہ توجہ ایک سطحی استعداد ہے اور ایسی دوسری قوتوں کے علاوہ ایک قوت ہے جن کے دماغ و ذہن مرکز ہیں ممکن ہے کہ باطل ایک ہی ہو۔ ممکن ہے کہ توجہ کا کبھی وہی خسر ہو جو کہ نہ نائے میں اگر ان قوتوں کا ہر جگہ ہو لاری اور نگر نہ بجا جاتا تھا اور بہت سے عقلی اوہام کی طرح سے اس کو بھی چھوڑنا پڑے لیکن یہ نفسیات کے لئے زائد از ضرورت ہو۔ اور شعور کے سامنے تصورات کو کیسیج کر لائے اور ان کو اس کے سامنے قائم کرنے کی کوئی فردت نہ ہو جب کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خود ایک دوسرے کو کیسیج کر دہاں لائے اور قائم کرتے ہیں۔

میں نے معلولی نظریہ کو جہاں تک ممکن تھا شدہ کے ساتھ بیان کیا ہے یہ واضح قوی اور مرتب عقل ہے۔ اور اس قسم کے عقلوں کی طرح سے اس امر کی قابلیت رکھتا ہے کہ خلاف ثبوت نہونے کی صورت میں اس پتھن کیا جائے

ممکن ہے کہ احساس بھی ایک جامد مساز ہو اور ایسا فعلی عنصر ہو جیسا کہ یہ معلوم ہوتا ہے ایسے اعتبارات اب تک نہیں ہوئے ہیں (بلکہ یہ کہہ سکتے ہیں ان کے جوڑنے کی کبھی توقع بھی نہیں ہونے سے یہ معلوم ہو کہ یہ نتیجے کے اندر توانائی پیدا کر دیتا ہے پس ہم اپنے دلوں سے خورکے علاوہ اور تمام احساسات کو دور کر کے اور یہ سمجھ کر کہ ہم استرہ اکہیم صرف ایسی شے پر استعمال کر رہے ہیں جو ضرورت سے زیادہ بڑھ گئی ہے تو یہ کوہک شے زندہ قرار دیکے ہیں اور اس کے علی عمل کے فلات قیاس آرائی کر سکتے ہیں۔

لیکن استرہ اکہیم اگرچہ بہت عمدہ اصول ہے مگر قانون قدرت تو نہیں ہے۔ تو جہ کے نامتر اعمال میں ممکن ہے قانون حیح و استلوات لازمی ادا کار ہوں اور ممکن ہے بہت سے اعمال کے لئے الکی شراکت بلا امداد کے کافی ہو۔ اور اس پر بھی ممکن ہے کہ یہ بعض اوقات ایک عمدہ ادا کار کے لئے پائین کا کام دیتے ہوں جو اسی طرح سے ان کا جامد مساز یا اتفاقی نتیجہ نہیں ہوتا جس طرح سے ہوریشو اور اوفیلیا کے لئے ہیملٹ نہیں ہے اس قسم کا ادا کار تو جہ کرنے کی ارادی کوشش ہوگی بشرطیکہ یہ اصلی نفسی قوت ہو میں کہتا ہوں کہ فطرت بعض اوقات اس قسم کی پیچیدگیوں میں مبتلا ہو جاتی ہے اور یہ یقیناً کہ اس مثال میں بھی اس نے خود کو پیچیدگی میں مبتلا کیا ہے اسی قدر واضح ہے اگرچہ از رو منطق اتنا صبیح کفایت نہیں جس قدر کہ یہ ہے کہ وہ اس پیچیدگی میں مبتلا نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ اسے صحیح ثابت کرنے کے لئے ہیں اپنے سے یہ دریافت کرنا چاہیئے اگر تو جہ کی کوشش اصلی قوت نہ ہو تو یہ کیسا کام انجام دے گی۔

یہ ایسے اعداد تصورات کے اثر کو گہرا اور طول کر دے گی جو بصورت دیگر زیادہ بہرمت کے ساتھ میٹ جائیں گے۔ اس طرح سے جو وقفہ صرف ہو گا وہ ممکن ہے ایک سیکنڈ سے زیادہ نہ ہو مگر بہت ممکن ہے کہ وہ سیکنڈ بہت ہی اہم ہو۔ کیونکہ ذہن میں تصورات کے متواتر تار جڑ ہاؤ میں جہاں ان کے دو استلانی نظام تقریباً متوازن ہوتے ہیں ایک لمحہ کی توجہ کی کمی و بیشی اس امر کا تصفیہ کر دیتی ہے کہ آیا ایک نظام غلبہ اکثر نشو و نما پائے گا یا دوسرا۔ جب اس کا نشو و نما ہو جائے تو ممکن ہے یہ ہم کو عمل پر آمادہ کر دے اور یہ عمل ہمارے ذمہ سے تقدیر کے لئے بمنزلہ ہر آخری کے ہو۔ ارادے کے باب کا مطالعہ کرتے وقت معلوم ہو گا کہ ارادے کی مدد علی کا کل ڈراما کم و بیش اس مقدار توجہ پر مبنی ہوتا ہے جو مخالف حرکت کی تصورات سے ہم چھڑکتی ہے

لیکن حقیقت کامل احساس ہماری ارادی زندگی کی کلی معینی اور بھان اس امر پر مبنی ہوتا ہے کہ ان حالات کا لمحہ بہ لمحہ واقفانہ تصفیہ ہوتا ہے۔ اور یہ اس ذخیرہ کی محض کچھ کھربھٹ بھی نہیں ہے جو قرنوں پہلے بنی تھی یہ شائد ہر روز مئی اور تاویح کو اس قدر حلاوت آمیز خروش کے ساتھ جھنجھٹاتا ہے ممکن ہے قریب محض ہی نہ ہو۔ جس طرح سے ہم میکائیچی نظریے کے حامی کے سامنے یہ تسلیم کئے جیتے ہیں کہ ممکن ہے یہ ایسی ہو یاں کہ ہمارے سامنے یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ ممکن ہے یہ ایسی ہو۔ نتیجہ یہ ہے کہ دو اسکائی منتقل ایک دوسرے کے متعلق ہیں اور کوئی ایسا واقعہ نہیں ہے جو قطعی طور پر ان کے مابین ثالث کا کام دے سکے۔

ان حالات میں یہی کیا جاسکتا ہے کہ اس مسئلے کو بحث کے لئے چھوڑ دیا جائے اور علم کی مزید روشنی کا انتظار کیا جائے۔ یا پھر ان میں یہ کر سکتا ہے جو بہت سے فلسفی اذہان کرتے ہیں اور وہ یہ کہ اپنے محام فلسفہ سے طالب امداد ہوتا ہے۔ میکائیچی نظریہ پر جن لوگوں کو یقین ہے وہ بلا تامل ایسا ہی کرتے ہیں اور گواہی صحیح کو رد و حائہ احتمال کریں تو ان کو اس پر کوئی اعتراض نہ ہونا چاہئے میں اپنے آپ کو آخر الذکر فلاسفہ کے زمرے میں شمار کرتا ہوں مگر چونکہ روحانی فرق کا ساتھ دینے کے لئے جو میرے پاس دلائل ہیں وہ نفسیاتی نہیں بلکہ اخلاقیاتی ہیں۔ اس لئے ان کا نفسیات میں داخل کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ یہاں پر نفسیات کا آخری لفظ اعتراف لاعلمی ہے کیونکہ اس میں جو تین مشرک ہیں وہ بلاشبہ اس قدر مجیدہ اور لاتعداد ہیں کہ ان کا تفصیلی طور پر پتہ لگانا مشکل ہے۔ فی الحال اس غرور کو دیکھتے ہوئے جس سے انتہا درجہ کے مادی نظریات اپنے آپ کو حکمت کہنے کے مدعی ہیں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس استدلال کو یاد دلایا جائے جس سے کہ توجہ کے معلولی نظریہ کی توثیق ہوتی ہے۔ یہ ایک تیشلی استدلال ہے جو دریاؤں اضطرابی افعال اور ایسے دیگر مادی مظاہر سے ماخوذ ہے جن میں کسی قسم کا شعور نہیں ہوتا اور اس کو ان مظاہر تک وسعت دی جاتی ہے جن میں شعور منظم کا بہایت ہی اہم خرد ہوتا ہے یہ استدلالی کہتے ہیں کہ شعور سے کوئی فرق واضح نہیں ہوتا۔ علم کے لئے یہ ملجوہی نہیں ہے۔ اس کا ہونا ہونا برابر ہے۔ اس کا تم کو خیال ہی نہ کرنا چاہئے۔ ان سب کی

بیہودہ نوعیت ایسی ہے جس پر کسی قسم کی محکمہ حیثی کی ضرورت نہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ میکائیلی نظریے کو کسی نہ کسی طرح صحیح ثابت کیا جائے۔ اسی نظریہ کے لئے ہم ایسے مظاہر سے استعراق استدلال کرتے ہیں جو ان سے نہایت مختلف ہیں۔ اور یہ فرض کرتے ہیں کہ ایسی پیچیدگی جو فطرت نے پیدا کی ہے (یعنی سعی اور حساس کی موجودگی) اس قابل نہیں کہ ہم اس کو کبھی طور پر تسلیم کریں۔ اس قسم کا طرد عمل ممکن ہے کہ سخت پرہیز جو کرنا چاہئے اس کے لئے خلق ناک ہے مگر البعد الطبیسیاتی کے مقابل میں اس کو سنجیدگی کے ساتھ ملکی تو نہیں کہہ سکتے۔

توجہ پر توجہ کی طرح سے بحث ہو چکی اب بے توجہی سے غلطی بھی کچھ نہ بچا جائے۔ ہم گہرائی کی ناک، ٹانگ، شہر کی رطوبتوں کے محل یا مکان کے قریب پہنچتے تھے شور کی طرف توجہ نہیں دیتے۔ حتیٰ کہ کارخانے یا انہی جہتی کا سخت ہنگامہ بھی ایک مدت کے بعد اس کے کارکنوں کے خیالات میں خلل انداز نہیں ہوتا۔ جب ہم پہلی بار عینک استعمال کرتے ہیں خصوصاً جب کہ وہ خاص قسم کے انحنائی ہوتی ہے تو کھڑکیوں وغیرہ کا جو تیز عکس ان سے ہوتا ہے وہ ماحول نظر کے ساتھ ملکر بہت پریشان کرتا ہے۔ چند ہی دن میں ہم ان کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں بہت ہی بھری مثالاً ترمزے وغیرہ اگرچہ ہر وقت رہتے ہیں مگر ان کا بالکل علم ہوتا ہے۔ کپڑوں اور جوتوں کا دباؤ قلب اور شریانوں کے ضربات نفس بعض دیر پا جسمانی آلام ہمیشہ پائے رہنے والی ہوتی ہیں یا خوشبو میں منہ کے ذائقے وغیرہ ان دوسرے ماحول کے مسئلہ ہیں جن سے اس امر کی تائید ہوتی ہے اگر کوئی ذہنی مافیہ بہت ہی زیادہ غمیر متغیر ہو تو پھر اس کا شعور نہیں ہوتا

اس میں شک نہیں کہ بے شوری کا سبب محض آلات جس کا کندہ ہو جانا ہی نہیں ہے اگر جس کوئی اہمیت رکھتی ہو تو ہم اس کی طرف خاصی طرح سے متوجہ ہوتے ہیں اور ہم جب چاہیں غلطی طور پر اس کی جانب توجہ کو منہول کر کے اس کی طرف توجہ ہوا کرتے ہیں بشرطیکہ اس کی ایسی عادت نہ ہو کہ اس کی جانب بے توجہی ہمارا غلطی ساخت کا جزد بے سنگمی ہو جیسا کہ ترمزوں کی صورت میں یا دوسری شکیکی تشادات

کی شکل میں ہوتا ہے۔ مگر ان حالتوں میں بھی شاید وہ کی مصنوعی شرائط اور صبر و تحمل سے ہم کو بہت جلد اس ارتسام پر جس کی ہم کو تلاش ہوتی ہے قدرت ہو جاتی ہے۔ پس بے توجہی ایسی عادت ہے جو محض حسی حکمان سے بلند تر شرائط پر مبنی ہے۔

ہیلیم ہولنڈ نے بے توجہی کا ایک عسام قانون وضع کیا ہے جس کا ہم کو امتیاز کے باب میں مطالعہ کرنا ہو گا۔ ہیلیم ہولنڈ کا قانون یہ ہے کہ ہم ان تمام ارتسامات کی طرف توجہ نہیں دیتے جو ہمارے اشیاء کا امتیاز کرنے میں حیثیت علامات کے بیکار ہوتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ کس قسم کے ارتسامات اپنے مانتیوں کے ساتھ ملکر ایک مجموعی نتیجہ پیدا کرتے ہیں۔ بالائی جزئی سریتیاں جو انسان کی آواز کو اور تمام آوازیں سے مختلف کرتی ہیں اس کو حیثیت مجموعی بھی مختلف کرتی ہیں۔ ہم خود سریتوں کو علیحدہ نہیں کر سکتے۔ بولیں جو بعض چیزوں کو ذائقہ کا خاص جزو ہوتی ہیں مثلاً گوشت چھلی پیر شراب مہن ہمارے توجہ کے سامنے ہو کی حیثیت سے نہیں آتیں مختلف عضلی اور حسی احساسات جن سے ہمیں لچکدار سخت وغیرہ اوصاف کا ادراک ہوتا ہے ان کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہیں ہوتا اور یہ سب کچھ ہماری اس عادت کی بدولت ہے کہ ہم ان کی ظاہری نوعیت کو چھوڑ کر فوراً ان کے معنی میں آجاتے ہیں۔ انہوں نے ذہن کے اندر ایسے روابط پیدا کر لئے ہیں جن کو اب توڑنا ناممکن ہے۔ ایسے اعمال سے بالکل مختلف ہیں جو توجہ کے بندول کرنے والے اعمال ہو سکتے ہیں۔ جو واقعات ہیلیم ہولنڈ کے ذہن میں ہیں ان میں صرف ہم ہی نہیں بلکہ ہمارے آباء و اجداد نے یہ عادات قائم کی ہیں۔ جن واقعات سے ہم نے آغاز کیا تھا کرنی کا پتیا عینک کار نماز کا شور جو تے کا دباؤ وغیرہ میں بے توجہی کی عادت نسبتہ حال میں پیدا ہوتی ہے۔ اور ان کی پیدائش کا طریقہ کم از کم افسرخی طور پر تو ایسا ہے جس کا پتہ لگایا جاسکتا۔

وہ ارتسامات جن کی عقل کو ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ باقی شعور سے بے تعلق کر دیے جاتے ہیں۔ پس سوال کا پروفیسر جی ای میولر نے قریبی محنت جواب دیا ہے۔ اس کے بعد کچھ آتا ہے اس کا بیشتر حصہ انہیں کے بیان سے ماخوذ ہے۔ وہ اس واقعہ سے آغاز کرتے ہیں کہ

پیدا کر لیتے ہیں۔ ان کا کسی یقین کے ساتھ یقین نہیں ہو سکتا۔ غالباً ان کا اختتام
عضوی اعمال پر ہوتا ہے یا غیر معلوم عضوی انقباضات پر جن کی علت کو قطع کر کے
جس وقت روک دیا جاتا ہے تو ہم کو خود ایہ احساس ہوتا ہے کہ کوئی شے ہم سے
کھینچ رہی ہے یا جیسا کہ میوز کے دوست مجھے ہیں غلا کا احساس ہوتا ہے۔
میوز صاحب کے خیال سے ایک اور خیال پیدا ہوتا ہے یہ ایک مشہور
بات ہے کہ جو شخص خاص اپنی توجہ ایک شکل مضمون پر قائم رکھنے کی کوشش
کرتے ہیں وہ اس میں مختلف لمبائی حرکتوں سے کام لیتے ہیں مثلاً کمرے میں اوپر اور
پہلے ہیں انگلیوں سے کسی شے کو بجاتے ہیں کنبوں یا گھڑی کی زنجیر سے پھسلتے ہیں
سر کھجاتے چھینکتے ہیں پاؤں زمین پر مارتے ہیں وغیرہ۔ سرواڑا اسکاٹ کے
لوپن کا ایک واقعہ مشہور ہے کہ اس نے جماعت کے خلیفہ کے کوٹ کا ایک ہٹن
کاٹ ڈالا وہ اٹھائے سبق میں اس کو انگلی سے مروڑنے کا حرکت اور اسطرح خود خلیفہ
بن گیا۔ ہٹن کے۔ بنے سے اس کے مالک کی قوت یادداشت بھی تشریف لے گئی
اسیں شک نہیں کہ اس قسم کی فعلیت کا بہت کچھ حصہ مجتمع و مرکوز فکر کے اشیا میں
مذہبی ہیجان کے بہہ نکلنے پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ ان محسوسات کو بہا دیتا ہے جو اگر
مرکز فکر میں جمع رہتے تو بہت زیادہ پریشانی و اتہری کا موجب ہوتے۔ اگر کیا یہ اہوت
کی غیر متعلق حصول کے خارج ہونے کا بھی ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس طرح توجہ کو اس کے
داخلی قریضہ کی جانب زیادہ قطعی طور پر مبذول ہونے کا باعث نہیں ہوتا، عموماً
ہر شخص اس قسم کی جداگانہ حرکت کا مادی ہوتا ہے جو اسی سے مخصوص ہوتی ہے۔ اس طرح سے ایک ذیلی عصبی
راستہ ہر وقت کھلا رہتا ہے جس سے فکر مجتمع کے وقت کام لیا جاتا ہے اور چونکہ
یہ ایسا قانون معلوم ہوتا ہے جس پر اگر ہمیشہ نہیں تو اکثر عمل تو ضرور ہوتا ہے کہ اتفانی
چیزات ایسے راستوں سے خارج ہونے پر مال ہوتے ہیں جن سے اس وقت
اخراج ہوتا ہے اور دوسرے راستوں سے خارج فکر خارجی مداخلت سے محفوظ
رہتے ہیں۔ ان عجیب و غریب حرکات کا حقیقی اصول ہوتا ہے اور ہم کو یہ فرض کرنا چاہیے
کہ حرکت کی ہر ذرت سے جو چیزیں پیدا ہوتی ہیں خود وہ دوسری ذرت سے خارج
ہو جاتی ہیں اور عمل دوسری کے باقی رکھنے میں معاون ہوتی ہیں۔ میں نے اس

خیال کو پیش کر دیا ہے اب یہ کام ار باب نظر کا ہے کہ دیکھیں اسکی کیا قدر و قیمت
ہے خود حرکات میں جو توجہ کی پہم سخی سے ربط پیدا ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک حقیقی اور
حیرت انگیز واقعہ ہے۔

تَمَّی

صحت نامہ

اصول نفسیاتی لہذا اول

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۹	۲۲	رم	نرم	۱۳۱	۱۳	عمود	عمود
۲۹	۶	نصف کرے گی	نصف کرے کے	۱۳۲	۲۳	زمانہ	زمانہ میں -
۵۸	۱۶	ملفیت	تلفیف	۱۳۳	۱۷	حڑ جانا	حڑ جانا
۶۰	۱	ہنا تبیل	نا تبیل	۱۳۷	۱۳	اس کا راستہ	اس کا راستہ
۶۰	۸	مکرول	مکرول	۱۴۰	۱۰	بروفیسر لوان	بروفیسر لوان
۶۵	۸	مریض	مریض	۱۴۲	۱۵۱۵۷	تھیمپٹ	تھیمپٹ
۷۱	۴	ناہنجیل	ناہنجیل	۱۴۸	۷	مطلقاً	مطلقاً
۸۱	۲۲	نکال لے گئے	نکال لئے گئے	۱۵۵	۹	طور پر	طور پر
۸۲	۸	دور تے	دور تے	۱۵۶	۸	ما بعد الطبیعیاتی	ما بعد الطبیعیاتی
۸۵	۱۴	پہنچیں	پہنچیں	۱۵۷	۱۵	یہ تصور ہی کرنا چاہی	یہ تصور کرنا چاہی
۹۶	۴	ناکامی تھا	ناکامی تھا	۱۵۸	۲۴	زبردست وجہ	زبردست وجہ
۹۶	۹	مستی پہچانتا	مستی پہچانتا	۱۶۰	۲۶	بھنے	بھنے
۷	۲۱	اڑھیلکتے	اڑھیلکتے	۱۶۸	۴	پایا	پایا
۱۱۳	۲۰	کیونکر	کیونکر	۱۷۸	۱۸	کو	کو
۱۱۶	۱۴	اٹل	اٹل	۱۸۶	۱۱	ایتلافیہ	ایتلافیہ

صفحہ	سر	خط	صحیح	صفحہ	سر	خط	صحیح
۱۸۷	۳	رومالیہ	روحانیہ	۲۹۷	۹	ما	یا
۱۹۶	۳	خلقی	خلقی	۳۰۰	۲۴	ال	اقل
۱۹۸	۱۳	چیزوں	والے ہیں	۳۰۹	۴	چند مفکر	چند مفکر
۱۹۹	۲۱	فیئر	غیر	۳۱۵	۲۳	معز	معز
۲۰۰	۲۴	بضاعت	بضاعت کا	۳۱۶	۴	معز	معز
۲۰۱	۲۴	باشور	اور	۳۱۷	۱۹	معز	معز
۲۰۲	۹	ان کے	اس کے	۳۱۸	۱	ذہن	ذہن
۲۰۳	۱۹	اختیاری	اختیاری	۳۲۰	۱۸	نفرتوں	نفرتوں
۲۰۴	۳	در اکات	در اکات	۳۲۱	۲۵	ایک	ایک
۲۰۵	۸	اختیار	اختیار	۳۲۲	۲۰	ملوک	ملوک
۲۰۶	۱۲	جبت	جبت	۳۲۳	۴	سنوز	سنوز
۲۰۷	۲۵	ذہن	ذہن	۳۲۴	۲۵	یا	یا
۲۰۸	۳	یہ	یہ	۳۲۵	۱۷	اعتقاد	اعتقاد
۲۰۹	۷	عام	عالم	۳۲۶	۸	متعصبانہ	متعصبانہ
۲۱۰	۱۳	محلوظ	محلوظ	۳۲۷	۱۳	ہیٹیریا	ہیٹیریا
۲۱۱	۱۲	تقدیر	تقدیر	۳۲۸	۱۳	سیکیاں	سیکیاں
۲۱۲	۱۷	ناٹرس اوکسائڈ	ناٹرس اوکسائڈ	۳۲۹	۲	اس	اس
۲۱۳	۲۴	منفی	منفی	۳۳۰	۱۳	بکظم	بکظم
۲۱۴	۱	یال	یال	۳۳۱	۲۲	میں	میں
۲۱۵	۱۷	ادار	ادار	۳۳۲	۲۳	دلچسپی	دلچسپی
۲۱۶	۱	سمجھتا ہوں	سمجھتا ہوں	۳۳۳	۱۸	آنکھ	آنکھ

صفحہ	سطر	خط	میچ	صفحہ	سطر	خط	میچ
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۴۷۷	۲۷	۲۷	۲۷	۵۱۶	۲۲	۲۲	۲۲
۴۹۶	۲۵	۲۵	۲۵	۵۱۷	۱۳	۱۳	۱۳
۵۰۸	۸	۸	۸	۵۱۸	۸	۸	۸
۵۱۳	۲۳	۲۳	۲۳	۵	۹	۹	۹

